Jan Paweł II

IDŹ ZE MNĄ

WYDAWNICTWO

Jan Paweł II

IDŹ ZE MNĄ

WYDAWNICTWO
Kraków

Wybór i opracowanie:
Kamil Frączek

Projekt okładki:
Radosław Krawczyk

© Copyright by Wydawnictwo M, Kraków 2014

ISBN 978-83-8043-678-7

Wydawnictwo M
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 11
tel. 12-431-25-50; fax 12-431-25-75
e-mail: biuro@wydawnictwom.pl
www.wydawnictwom.pl
Dział handlowy: tel. 12-431-25-78; fax 12-431-25-75
e-mail: handel@wydawnictwom.pl
Księgarnia wysyłkowa: tel. 12-259-00-03; 721-521-521
e-mail: bok@klubpdp.pl
www.klubpdp.pl

Konwersja
Epubeum

Spis treści

Od redakcji
Wstęp
I. Droga do Boga
II. Droga do człowieka
III. Antropologia
IV. Obraz współczesności
Przypisy

Od redakcji

Książka ta została przygotowana w sposób mający na celu jak najpełniejsze zaprezentowanie filozofii Jana Pawła II. Cztery główne rozdziały wskazują na zasadnicze orientacje przedmiotowe, jakie dają się w niej wyodrębnić, a ich układ odpowiada też ich rzeczywistej chronologii. Najpierw bowiem Karol Wojtyła rozmyślał nad Bogiem, z biegiem czasu podejmując w swej refleksji kwestię człowieka, z początku w aspekcie bardzo konkretnej strony jego życia (dzieło *Miłość i odpowiedzialność*), potem zaś podstawowego wymiaru, prowadzącego do stworzenia syntezy dotychczasowych przemyśleń (*Osoba i czyn*). Gdy został papieżem, jego, z konieczności już nie akademicka, myśl filozoficzna zaczęła dotykać problemów kultury, współczesnego świata, jego perspektyw. Poszczególne fragmenty jego pism często zostały poprzedzone wyjątkami z innych filozofów, do których papież się odnosił lub do których, także na zasadzie opozycji, jego myśl można by odnieść. Obecne tu również urywki oficjalnych dokumentów papieskich, zamieszczane zaraz po fragmentach filozoficznych, z którymi korespondują, mają pomóc w ujęciu

danych zagadnień w zazwyczaj już wyraźnie innym, niemniej równie ciekawym, komplementarnym dla filozoficznego, teologicznym świetle.

Wstęp

Myśląc o Janie Pawle II, bierzemy pod uwagę przede wszystkim jego postać jako papieża i to papieża, który krótko po swej śmierci zaczął być nazywany Wielkim. Ten wymiar jego osobowości był istotnie widoczny w każdej dziedzinie jego działalności. Warto wszakże podkreślić, że ta działalność podbudowana była niezwykle gruntownym przygotowaniem intelektualnym, w którym rolę szczególną, obok literatury pięknej i – co oczywiste – teologii, odegrała filozofia. I właśnie ona, uprawiana przez Papieża w ciągu całego jego życia i przynosząca niezwykle ważkie, oryginalne owoce, pozwala uznać go za jednego z najznamienitszych filozofów XX wieku. Filozoficzna myśl Wojtyły ujawnia się nie tylko w jego pracach ściśle filozoficznych, ale i w jego encyklikach, homiliach i rozlicznych wystąpieniach przy różnych okazjach; wystarczy wspomnieć tu takie teksty, jak przemówienie w Papieskiej Akademii Nauk (31 X 1992) dotyczące rehabilitacji Galileusza czy *List do artystów.*

Dziedzinami filozofii szczególnie bliskimi Karolowi Wojtyle – Janowi Pawłowi II są filozofia człowieka, filozofia wartości i etyka.

Jego wkład w rozwój problematyki tych dziedzin jest najbardziej widoczny i najbardziej oryginalny. Oryginalność ta nie wyklucza się bynajmniej z sięganiem do tradycji i inspiracją myślą wielkich poprzedników, takich chociażby, jak Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz, Immanuel Kant, Max Scheler czy Roman Ingarden.

Prezentowany w niniejszym tomie wybór tekstów można by nazwać swoistym filozoficznym *Vade mecum* Karola Wojtyły – Jana Pawła II. *Vade mecum* – czyli „idź ze mną". Niekoniecznie „za mną", lecz właśnie „ze mną". A to znaczy także, że odwiedzać będziemy mogli również innych myślicieli, i to zarówno tych, od których będziemy się uczyć, jak i tych, z którymi przyjdzie nam dyskutować. Dialektyka jest nerwem filozofii. Nie jest przy tym ważne, czy odwiedzani żyją dziś, czy żyli w odległej nawet przeszłości. W filozofii czas nie jest ważny: raz odkryte prawdy, czy choćby tylko propozycje, hipotezy, zachowują swą wartość do końca i nie tracą swej inspirującej mocy. Toteż nie dziw, że w ramach prowadzonego tu dialogu znajdziemy nie tylko E. Husserla, M. Schelera, Levinasa czy R. Ingardena, ale i Platona, Arystotelesa, św. Tomasza, Pascala, Kanta, Kierkegaarda.

Zebrane w niniejszej książce wypisy z dzieł Karola Wojtyły – Jana Pawła II reprezentują wszystkie dziedziny filozoficznych zainteresowań Autora, zachowując równocześnie chronologię ich dominacji w jego myśli. W ten sposób uzyskano ich podział na cztery główne części książki: I. Droga do Boga; II. Droga do człowieka; III. Antropologia; IV. Obraz współczesności.

I. Część pierwsza najbliższa jest problematyki metafizycznej. Dociekania dotyczące Boga osadzone są w tradycji metafizyki chrześcijańskiej, Autor nie powtarza jednak argumentów

dotyczących istnienia Boga, znanych chociażby jako pięć dróg św. Tomasza z Akwinu, poświęcając uwagę przede wszystkim możliwości poznania istoty Boga. A ponieważ dotarcie do niej ludzkimi siłami jest nieosiągalne, należy zbadać możliwość wiedzy o niej za pomocą Objawienia. Objawienie odpowiada na ludzki głód prawdy. Objawienie zaspokaja go, choć nie dokonuje tego na drodze czysto racjonalnej wiedzy, lecz poprzez otwarcie perspektywy wiary, która wymagać jednak będzie swoistej akceptacji, racjonalnie uzasadnionego przeświadczenia. Czym jest Bóg, do końca nie dowiemy się nigdy, tak jak nigdy nie opuści nas, niekiedy nader bolesna, ciemność wiary. Problem stosunku rozumu do wiary, stawiany na początku intelektualnej drogi Karola Wojtyły, doczeka się gruntownego rozwinięcia w encyklice *Fides et ratio.*

II. Część druga wchodzi już na obszar filozofii człowieka. Droga do człowieka to droga miłości. Ale „miłość niejedno ma imię", toteż teksty tu zgromadzone dotyczą różnych przejawów i różnych odmian miłości. W sposób najbardziej naturalny (bo wspólny człowiekowi i zwierzęciu) miłość przejawia się w popędzie płciowym. Ale u człowieka wyrasta on ponad determinizm porządku przyrodniczego, stając się aktem miłości. Podkreślmy: „Akt płciowy jako taki w ogóle nie należy do tzw. działań celowych, lecz przedstawia działanie *wyrazowe*, w istocie nie inne niż różne działania wyrazowe czułości i miłości, jak pocałunek, pogłaskanie itd.". Nie można też zapominać, że u człowieka akt płciowy wiąże się, przynajmniej potencjalnie, z aktem woli. Miłość płciowa należy do witalnej strony człowieka, jednakże wolą Stwórcy jest, by

zachowanie ludzkiego gatunku było istotowo związane z miłością kobiety i mężczyzny.

Nie ma miłości bez zaangażowania emocjonalności człowieka. Uczucia nader często wybijają się na plan pierwszy, przyjmując na przykład postać upodobania, życzliwości, współodczuwania, czułości. Uczucia, choć skierowane ku drugiej osobie, są subiektywne, ich przeżywanie nie powinno prowadzić jednak do emocjonalnego subiektywizmu, to znaczy do upatrywania w nich źródła wyłącznie własnej przyjemności. W miłości chodzi o dążenie do wspólnego dobra, o pragnienie i kultywowanie dobra jednego dla drugiego. To dobro jest dobrem obiektywnym, prowadzącym do coraz to pogłębiającej się więzi między osobami, poczynając od upodobania, poprzez życzliwość, sympatię, przyjaźń, aż do miłości oblubieńczej. Ta zaś polega na oddaniu siebie samego ukochanej osobie. W tym mieści się także metafizyczny wymiar oddania seksualnego, które, wolne od poczucia wstydu, powinno się dokonywać w tajemniczej głębi miłości oblubieńczej. „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico…" (Pnp 4, 12).

Miłość powinna osiągnąć swą pełnię w instytucji małżeństwa. Na temat znaczenia roli małżeństwa w życiu człowieka, także z katolickiego punktu widzenia, napisano tomy, nie uniknięto jednak przy tym wielu nieporozumień. Dotyczyły one m.in. celów małżeństwa, które widziano – w porządku ważności – w prokreacji, wzajemnej pomocy małżonków i uśmierzaniu popędu seksualnego. Wojtyła akceptuje przyjętą tu hierarchę, ale podkreśla, że cele te mają sens o tyle tylko, o ile są podporządkowane autentycznej miłości i są niejako z nią stopione. Przeciwstawianie ich miłości, co się nieraz zdarzało, jest błędem pomieszania przyczyny – czyli

miłości, ze skutkami, do których należy także prokreacja. Sprawa ta jest tak ważna, a równocześnie bywa tak opacznie rozumiana, że warto przytoczyć tu w całości dwa krystalicznie jasne zdania z *Miłości i odpowiedzialności*: „Współżycie małżeńskie wypływa i winno wypływać z wzajemnej miłości oblubieńczej. Jest ono potrzebne miłości, a nie tylko płodności. Współżycie małżeńskie zaś samo w sobie jest stosunkiem międzyosobowym, jest aktem miłości oblubieńczym. [...] Dlatego też z pewnością nie chodzi o nastawienie: «Spełniamy ten akt, wyłącznie aby być rodzicami». Wystarczy zupełnie nastawienie: «Spełniając ten akt, wiemy, iż możemy stać się ojcem i matką i jesteśmy na to gotowi» . Jedynie takie nastawienie jest zgodne z miłością i umożliwia jej wspólne przeżycie".

Nasuwa się refleksja natury praktycznej. Do spraw miłości i małżeństwa Wojtyła – Jan Paweł II wracał wielokrotnie. Ale zasadniczy zrąb jego nauki w tych sprawach zawiera się już w *Miłości i odpowiedzialności.* Dlaczego ta książka nie jest popularyzowana i szerzej wykorzystywana przez Kościół w Polsce, tak wrażliwy przecież na sprawy prokreacji i obrony życia? Zdawałoby się, że powinna być ona bezpłatnie rozdawana, jeśli nie przy bierzmowaniu, to przynajmniej z okazji nauk przedmałżeńskich.

III. Antropologia. Jak łatwo zauważyć, u podstaw przypomnianej tu teorii miłości leży gruntownie przemyślana filozofia człowieka. Problematyki z nią związanej dotyczy trzecia część niniejszej książki. Mimo fragmentaryczności wypisów, jakimi tu dysponujemy, jesteśmy w stanie zrekonstruować możliwie pełną, prezentowaną przez Karola Wojtyłę filozoficzną antropologię.

Ponadto widać tu wyraźnie bogactwo filozoficznego „zaplecza", z jakiego korzystał. Chodzi przy tym nie tylko o cytaty z dzieł różnych filozofów, które pozwalają nam lepiej (czasami na zasadzie kontrapunktu) zrozumieć myśl Wojtyły, ale i o sposób filozofowania, wzbogacony osiągnięciami tomizmu i fenomenologii. Warto dodać, że inspirację mógł czerpać nie tylko z rozlicznych lektur, ale i z osobistych spotkań z filozofami, jak choćby z naszym najwybitniejszym tomistą, współtwórcą egzystencjalnej interpretacji metafizyki św. Tomasza – o. Mieczysławem Albertem Krąpcem, znakomitym filozofem prawa i etykiem – profesorem Jerzym Kalinowskim (obaj z KUL), czy światowej sławy fenomenologiem – Romanem Ingardenem. Na zaproszenie kardynała Wojtyły profesor Ingarden wygłosił w Pałacu Arcybiskupów Krakowskich kilka odczytów, poświęconych problematyce odpowiedzialności i filozofii Edyty Stein. Zdolność fenomenologicznych analiz, opartych na autentycznych, źródłowych doświadczeniach potrafił Karol Wojtyła łączyć z głęboko przemyślaną aparaturą pojęciową scholastyki, co pozwalało osiągnięcia fenomenologii interpretować w duchu metafizyki realistycznej.

Filozoficzną refleksję nad istotą człowieka trzeba zacząć od samego siebie, od samoświadomości i samowiedzy. Klasyczna fenomenologia podkreśla intencjonalność świadomości, a więc to, że jej akty poznawcze (a o nie przede wszystkim chodzi) skierowane są ku czemuś. Karol Wojtyła stwierdza, że świadomość ma także zdolność swoistego odzwierciedlania tego, ku czemu jest skierowana, i to zarówno tego, co wobec niej zewnętrzne, jak i tego, co dotyczy jej samej. Ale nie tylko o świadomość tu chodzi,

przedmiotem naszego zainteresowania jest przecież cały człowiek. A jego poznanie, gdy przedmiotem poznania jestem ja sam, jest samowiedzą. Aktom samowiedzy zawdzięcza człowiek obiektywizujący kontakt ze sobą samym i ze swoimi czynami. Dzięki samowiedzy dochodzimy do odkrycia własnego „ja", które ujęte zostaje zarówno jako podmiot, jak i jako przedmiot poznania. W ten sam sposób ujęta też zostaje sama samowiedza – jako świadomość działań i świadomość osoby.

Nie sposób rekonstruować tu subtelnych analiz i związanych z nimi dystynkcji, przeprowadzonych przede wszystkim w książce *Osoba i czyn*, czyli głównym dziele Karola Wojtyły dotyczącym człowieka i jednym z najważniejszych tekstów na ten temat w literaturze światowej. To dzięki tym dociekaniom możemy bez zastrzeżeń ujrzeć Karola Wojtyłę w gronie najwybitniejszych fenomenologów, twórczych kontynuatorów myśli Husserla, takich jak Max Scheler, Edyta Stein, Roman Ingarden.

Karola Wojtyłę interesował nie tylko człowiek – podmiot świadomości, ale człowiek w jego pełnym wymiarze, a więc także w jego cielesności. Ta dana jest najczęściej poprzez mnogość czuć, swoiście informujących o tym, co „dzieje się" w człowieku. Świadomość może je „obiektywizować", ale może także ujmować je w ich „mojości", jako coś należącego wyłącznie do mnie.

Pełne doświadczenie „ja" obejmuje przeżycie własnej osobowości, przejawiającej się przede wszystkim w działaniu. Tutaj zachodzą dwa przypadki: zwykłe „dzianie się" czegoś w człowieku, do czego świadomość nie ma pełnego dostępu, i świadome działanie, które uzewnętrznia się w czynie. Czyn jest działaniem świadomym, poprzedzonym decyzją woli. W czynie

ujawnia się „ja" sprawcze człowieka, ujawnia się człowiek – twórca. Twórczość z kolei wymaga immanentnego dynamizmu, który pochodzi z metafizycznej struktury człowieka, z jego istnienia, *esse*. Pełne „ja" jawi się jako integralna, dynamiczna struktura, dająca się ująć zarówno w aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowym.

Czyn ludzki, *actus humanus,* jest taki tylko pod warunkiem, że jest czynem wolnym. Otwiera się tu droga moralności: czyny wolne mogą być dobre lub złe, a ich ontyczną podstawę stanowi wolność wyrażająca się w wewnętrznym doświadczeniu jako „mogę, nie muszę". Wybór decyduje. I obciąża odpowiedzialnością. Czyny dobre sprawiają, że człowiek staje się dobry, czyny złe – że zły. Dobro i zło człowieka są ostatecznie wynikiem jego samostanowienia, które dokonuje się w czynie. Dopiero wtedy możemy też mówić o pełnym ukonstytuowaniu się osoby, jako podmiotu moralności. „Istnienie osoby utożsamia się z istnieniem konkretnego centrum wolności".

Wolność to tyle, co samozależność. Wola nie utożsamia się ze zwykłym chceniem, a wolność z dowolnością. Jej decyzje winny łączyć się z przeżyciem powinności, które z kolei motywowane jest prawdziwym dobrem. Powinność przybiera często kształt normy, która jest słuszna o tyle, o ile powinność, z której wypływa, odniesiona jest do autentycznej wartości. Ścisły związek powinności z wartością pozwala człowiekowi na właściwą samoocenę. Zdolność czy władzę tej samooceny nazywamy sumieniem. „Praktyczny osąd sumienia, który nakłada na człowieka powinność dokonania określonego czynu, ujawnia więź łączącą wolność z prawdą".

Człowiek jest jednością dynamiczną. Dynamizm ten ujawnia się w pełni w działaniu, w czynie. „Dlatego też integracja osoby w czynie uprawnia dopiero do wglądnięcia w elementy tej naturalnej jedności dynamicznej, jaka właściwa jest dla całej psycho-somatyki człowieka". Integracja osoby w czynie wymaga także odniesienia do autentycznych wartości. Chodzi tu przede wszystkim o przyporządkowanie do prawdy, gwarancji trafności podejmowanych wyborów. To z kolei jest zadaniem władzy rozumu, który ma moc porządkowania wszystkich czynników dynamizmu osoby, w tym także jej emocjonalności i woli. Mamy tu do czynienia ze swoistą reinterpretacją nauki Kanta na temat dobrej woli: z dobrą wolą mamy istotnie do czynienia wówczas, gdy jest ona podporządkowana rozumowi, pod warunkiem jednak, że ten opiera się na właściwym rozeznaniu wartości.

W swym właściwym ujęciu rozum oznacza nie tylko władzę poznawczą, ale i instancję kierowniczą, nadrzędną wobec woli i wobec emotywnej spontaniczności człowieka – jednym słowem wobec całości jego dynamizmu. W ten sposób „wyznacza jakby pion ludzkiego działania".

W perspektywie podległego wartościom działań rozumu otwiera się także cała dziedzina moralności. Wprawdzie uczucia, w swej spontaniczności, odnoszą się w swoisty sposób do wartości, jednakże wypracowywanie stałych dyspozycji do czynienia dobra nie może się dokonać bez udziału rozumu. To on gwarantuje, że podejmowane działania kierują się w stronę dobra, rozpoznanego w świetle prawdy. W ten sposób ugruntowują się w człowieku cnoty – przedmiot i podstawa doświadczenia moralności.

IV. Obraz współczesności. Jak w świetle przeprowadzonych dotąd rozważań przedstawia się obraz dzisiejszego świata? Nie wszystko w nim zachwyca. Obiektywistyczne i realistyczne widzenie rzeczywistości, wychodzące od doświadczenia realnego istnienia, zastąpione zostało dominacją przeżycia świadomości i jej przedmiotów, wśród których znalazła się nawet idea Boga. Bóg przestał być ostatecznym gwarantem istnienia i prawdy. Subiektywizm poznawczy utorował drogę subiektywizmowi moralnemu, który znalazł swe odbicie w europejskim prawodawstwie. To zaś do szczytu nikczemności doszło w systemach totalitarnych, w nazizmie i komunizmie, które zgodnie ze swymi prawami doprowadziły do śmierci milionów ludzi. Prawo stanowione, ignorujące zasady prawa naturalnego, pochodzącego od samego Boga, nie jest w stanie zagwarantować praw przysługujących z natury osobie ludzkiej. Doświadczenia, jakie przeszła Europa, zwłaszcza jej część wschodnia w drugiej połowie XX wieku, świadczą dowodnie na rzecz konieczności praw uzasadnianych obiektywną prawdą.

Jest jednak nadzieja. Bezmiar cierpień, jakich doświadczyła ludzkość, przyczyni się, być może, do odnalezienia siły miłości, która pozwoli przezwyciężyć zło.

Władysław Stróżewski

I. Droga do Boga

Skoro fakt istnienia Boga nie jest nam znany w drodze bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, zatem trzeba wnioskować, że pojawia się on w obrębie naszej świadomości w innej drodze, pośredniej – i tak staje się własnością rozumu jako jego przeświadczenie. [...]

Rozum poznaje istnienie Boga, ba, nawet zasadnicze Jego przymioty z przedmiotów otaczającego świata, tych, które podpadają doświadczeniu zmysłowemu, i które wywołują w umyśle ludzkim pytanie o ich właściwą przyczynę – i to nie o przyczynę jakąkolwiek, ale właśnie o przyczynę pierwszą. Przyczyna pierwsza będzie tą, która ostatecznie zaspokoi przyrodzone dążenie umysłu ludzkiego w poszukiwaniach za wystarczającym uzasadnieniem faktu istnienia świata, którego rzeczywistość rozum mniej lub bardziej bezpośrednio ujmuje.

W tym znaczeniu rozum ludzki wykazuje zupełnie naturalną dążność do poznania Boga jako Przyczyny Pierwszej. Dążności tej zaś odpowiada rzeczywista możność takiego poznania. Rozum ludzki ma po temu środki – naprzód zewnętrzne – są nimi właśnie

przedmioty otaczającego świata – następnie wewnętrzne. Owym wewnętrznym środkiem jest sama natura rozumu, sama jego przyrodzona sprawność i moc poznawcza. Polega ona w tym wypadku na tym, że rozum zdolny jest tworzyć swoistą, umysłową wizję tego świata, który podpada w swej konkretnej, materialnej postaci doświadczeniu zmysłów. I w takim właśnie umysłowym obrazie świata, który niemniej stanowi prawdziwe odzwierciedlenie rzeczywistości otaczającej, fakt istnienia Pierwszej Przyczyny narzuca się z całą ścisłą oczywistością jako logiczny wniosek z odpowiednio pojętej analizy tej rzeczywistości. [...]

Sam fakt związania wiary w Boga z możnością dotarcia w drodze rozumowej do przekonania o Jego istnieniu jest niesłychanej wagi dla całego naszego życia religijnego. Dzięki temu bowiem wiara nie zaskakuje naszego rozumu jako pewna irracjonalna kategoria, ale tylko potężnie się zaszczepia na czysto naturalnych dążnościach naszego życia umysłowego, dążnościach popartych zresztą zupełnie konkretną możnością rozumowego poznania Pana Boga jako Pierwszej Przyczyny. Dla tych dążności rozumu ludzkiego otwiera tylko niejako dalsze horyzonty, ukazując mu Pana Boga w samej dogłębnej istocie Jego Bóstwa. Niemniej wszystko to organicznie się spaja i narasta.

W ten sposób filozofia chrześcijańska wyraziście odcina się z jednej strony od wszelkiego racjonalizmu, z drugiej zaś nie mniej od wszelkiego fideizmu czy też tradycjonalizmu. Racjonalizm odrzuca wszelką stosowność i potrzebę nadprzyrodzonego Objawienia Bożego i związanej z nim nadprzyrodzonej wiary jako niewystarczających rozumowi ludzkiemu, samowystarczalnemu

również w sprawach poznania Boga i moralnych swoich zasad i obowiązków. [Wszelako] wiara nie tamuje bynajmniej możliwości poznawczych rozumu ludzkiego, owszem, zakłada je, wciągając równocześnie w nadprzyrodzoną orbitę wyższego Bożego poznania, udzielonego w wierze. W ten sposób wiara nie stanowi upośledzenia rozumu, ale jego wyniesienie do udziału i uczestnictwa w poznaniu Bożym.

Z drugiej strony światopogląd chrześcijański przeciwstawia się stanowczo temu upośledzaniu i ograniczaniu możliwości poznawczych rozumu, jakie zawiera się w fideizmie i tradycjonalizmie. Twierdzą one bowiem, że nawet tak zasadnicze prawdy jak np. istnienie Boga utrzymują się w obrębie rodzaju ludzkiego jedynie dzięki sile jakiegoś przekazania z zewnątrz. Rozum ludzki nie miałby żadnej wrodzonej zdolności do ich poznania. Uznaje je tylko dlatego, że mu je w jakiś sposób podano. Otóż światopogląd chrześcijański stanowczo przeczy takiemu ścieśnianiu przyrodzonych możliwości rozumu, a prócz tego nigdy nie zgodzi się na utożsamianie nadprzyrodzonego poznania przez wiarę (*fides*) z jakimkolwiek fideizmem.

Karol Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2000, s. 18–23

W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł pomaga nam wyraźniej dostrzec, jak wnikliwa jest refleksja podjęta w Księgach mądrościowych. Posługując się językiem potocznym, Apostoł przeprowadza filozoficzny wywód, w którym wyraża głęboką prawdę: obserwacja „oczyma umysłu” rzeczywistości stworzonej może doprowadzić do poznania Boga. Poprzez stworzenia daje On

bowiem rozumowi wyobrażenie o swojej „potędze” i „Boskości” (por. Rz 1, 20). Wyraża się w tym uznanie, że rozum ludzki posiada zdolność, która zdaje się nieledwie przekraczać jego własne naturalne ograniczenia: nie tylko nie jest zamknięta w sferze poznania zmysłowego, potrafi bowiem poddać je krytycznej refleksji, ale analizując dane zmysłowe, może też dotrzeć do przyczyny, z której bierze początek wszelka postrzegalna rzeczywistość. Językiem filozoficznym można by powiedzieć, że ten doniosły tekst Pawłowy potwierdza, iż człowiek posiada zdolność pojmowania metafizycznego.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 22

Sobór Watykański I, ujmując syntetycznie i potwierdzając w formie uroczystej nauczanie, które wcześniej stanowiło treść zwyczajnego i systematycznego Magisterium papieskiego skierowanego do wiernych, podkreślił, jak bardzo są nierozdzielne, a zarazem niesprowadzalne do siebie nawzajem, naturalne poznanie Boga i Objawienie, rozum i wiara. Sobór wychodził z fundamentalnego założenia, stanowiącego podstawę samego Objawienia, iż musi być możliwe naturalne poznanie istnienia Boga, źródła i celu wszystkich rzeczy; kończył zaś uroczystym stwierdzeniem [...]: „Istnieją dwa porządki poznania, odrębne nie tylko ze względu na swą zasadę, ale także ze względu na przedmiot”. Należało zatem potwierdzić, wbrew wszelkim formom racjonalizmu, odrębność tajemnic wiary od zdobyczy filozofii oraz ich transcendencję i pierwszeństwo wobec tych ostatnich; z drugiej strony należało się przeciwstawić pokusom fideizmu i przypomnieć o jedności prawdy, a więc także

o pozytywnym wkładzie, jaki poznanie racjonalne może i powinno wnieść w poznanie wiary: „Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem tenże Bóg wyprzeć się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie”.

Fides et ratio, 53

*

To, co bezwarunkowe, nie może być wspomagane racjami – cokolwiek bowiem potrzebuje racji, nie jest *eo ipso* bezwarunkowym.

Sytuacja nie polega na tym, że, by tak rzec, nie istnieją żadne racje – nie, lecz że głosiciel w ogóle nie powinien mieć odwagi podawania racji; powinien powiedzieć: nie, byłaby to zdrada tego, co bezwarunkowe.

Racje (to, że istnieją racje) nie są plusem w stosunku do tego, co bezwarunkowe – nie, nie, to jest minus, czynnik ujmujący, który zamienia to, co bezwarunkowe, w to, co uwarunkowane.

Søren Kierkegaard, *Dziennik*, przełożył Antoni Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, 187 (X4 A 350)

[Objawienie –] to słowo wymaga wyjaśnienia, bo w nim zaczyna się całkowicie nowy system poznawania Boga. Chodzi tu o poznanie nadprzyrodzone, które właśnie opiera się na

objawieniu ze strony Boga. Naprzód musimy uzasadnić możliwość objawienia. Otóż najogólniej rzecz biorąc, Objawienie możliwe jest dlatego, że mamy do czynienia po obu stronach z istotą rozumną: Bóg i człowiek. Jakkolwiek zdajemy sobie sprawę z tego, że w Bogu Jego rozum utożsamia się z samą Jego istotą, a w człowieku, istocie złożonej z duchowej duszy i organicznego ciała – rozum stanowi tylko pewien przymiot tej właśnie duchowej duszy – to jednak zasadnicza płaszczyzna kontaktu zachodzi. Bóg i człowiek mogą się porozumieć. Te treści, które są wyłączną własnością Bóstwa, Bóg może zakomunikować człowiekowi. I pewne jest, że w obrębie jego natury znajdą one właściwą sferę odniesienia, sferę odbiorczą.

W Objawieniu bowiem chodzi właśnie o pewną komunikację ze strony Pana Boga. Ma ona sięgnąć do człowieka i wywołać w nim poznanie daleko bardziej współmierne względem tego, kim jest Bóg, czym jest Jego istota w samej swej głębi – istota Boża jako taka, samo Bóstwo. Otóż pewną jest rzeczą, że rozumowe poznanie Boga na płaszczyźnie bytu, jakkolwiek doprowadza nas do ujęcia filozoficznej definicji Boga, jednak nie wprowadza nas w samo Bóstwo. Wszystko to, czym różni się Bóg od stworzeń w swej istocie i w swoim życiu, pozostaje poza kresem tamtego, rozumowego poznania. Stanowi właściwą sferę tajemnicy. Objawienie ma nam otworzyć, udostępnić tajemnicę Boga. Z drugiej strony zaś udostępniając w tajemnicy samą najwłaściwszą Jego istotę, ma niejako związać w nowy sposób nasze rozumowe pojęcie o Pierwszym Bycie. Rzec można: Objawienie ma zorganizować wewnętrznie w nowy sposób nasze poznanie Boga według miary właściwej i głębi Jego tajemnicy. [...]

Z całą pewnością zespół prawd i pojęć głoszonych przez jakiegoś proroka (prorok = ten, kto mówi w zastępstwie, oczywiście Boga) pojawia się w świadomości jego słuchaczy jako świat nowy i obcy. Chociaż bowiem słowa są ludzkie, chociaż porównania, przenośnie i podobieństwa zaczerpnięte są ze znanego im świata, to jednak szybko orientują się, że rzecz sama, sama istota tego, co głosi, nie mieści się stanowczo w zasięgu tego, co oni myślą, sądzą i wiedzą. Dość szybko stwierdzają, że głoszona Prawda przerasta ich ludzką miarę. Jeśliby wśród słuchaczy znalazł się ktoś obdarzony większą wnikliwością umysłową, ten mógłby zaraz jeszcze więcej stwierdzić: że mianowicie treść głoszonych prawd nie tylko jest nowa i obca, ale że w dodatku w ogóle wiele z nich (i to właściwie te najistotniejsze – te, które stanowią wiązania całego systemu) jest dla umysłu zupełnie niedostępnych. Prawdy te – to tajemnice ścisłe. O ich istnieniu rozum ludzki bez Objawienia bezwzględnie niczego wiedzieć by nie mógł, po Objawieniu zaś również nie jest zdolny pojąć ich istoty. Może tylko przyjąć je lub odrzucić, nie zdoła natomiast wniknąć w ich istotną treść i wyjaśnić ją sobie w sposób dla siebie oczywisty.

Biorąc to wszystko bodaj pobieżnie pod uwagę, możemy z całą stanowczością stwierdzić, że fakt Objawienia stawia istotę rozumną w nowym położeniu – i to dość trudnym. Zespół pojęć i prawd objawionych wyraźnie odnosi się właśnie do rozumu, a z drugiej strony nie pokrywa się z jego zakresem. Rozum natrafi tu na tajemnice bezwzględne, nie do przebicia dla siebie. [...]

Otóż stając wobec Objawienia, bądź to głoszonego przez któregoś z proroków, bądź przez Jezusa Chrystusa, bądź przez Kościół, człowiek każdych czasów, posiadając zawsze tę samą

rozumną naturę, bez względu na poziom swego kulturalnego rozwoju i umysłowego wykształcenia, znajduje w sobie pewne czynniki „za" Objawieniem, pewne „przeciw".

Za Objawieniem opowiadałyby się w człowieku pewne szczególne nastawienia, które określimy tutaj ogólnie jako „potrzebę Boga". Nie należy tego tak rozumieć, jak to tłumaczyli moderniści, że mianowicie człowiek wyprowadza sobie ze swej religijnej podświadomości pewne pojęcia, pewne idee na temat Boga i zaczyna je traktować jako „objawione". Takie ujęcie – to całkowity grób wszelkiej religii objawionej, wszelkiego rzeczywistego dojścia do Boga. Objawienie jest faktem przedmiotowym. Ta dyspozycja zaś, którą człowiek posiada, i z którą staje wobec przedmiotowego faktu Objawienia, polega na pewnym dążeniu rozumu ludzkiego w kierunku prawdy, a woli w kierunku dobra. W oparciu o to podwójne wrodzone sobie dążenie przejawia człowiek wszystkich czasów pewien „głód Boga". Czerpiąc ze świata pewne rozumowe przekonanie o Jego istnieniu (w każdym razie może je czerpać, chociaż stopień samej „rozumowości" tego przekonania będzie w różnych wypadkach różny), będzie szukał, idąc za pędem poznawczym swego rozumu, jakiegoś zbliżenia do istoty Boga, jakiegoś głębszego, dokładniejszego poznania Boga. Otóż nie ulega chyba wątpliwości, że Objawienie wzięte zupełnie przedmiotowo zawiera liczne dane potrzebne do zaspokojenia tych dążeń, przedstawiając i pewien zespół wzniosłych pojęć teoretycznych, i pewien konkretny program dobra. [...]

Ta strona Objawienia jest właściwie ogromną jego siłą. Wszystko to, do czego dochodzimy, rozumując na płaszczyźnie metafizycznej

w kierunku Pierwszej Przyczyny i Pierwszego Bytu, wszystkie stamtąd wypływające wnioski na temat bezwzględnego Dobra – są to wskaźniki bardzo ogólne i abstrakcyjne. Tymczasem Bóg Objawienia nawiązuje kontakt z życiem. Wola, właśnie taka, jaką jest ludzka wola, znajduje tu ogromne i ciągłe pole do działania, do organizowania całego planu życia. A równocześnie wszystko to buduje się na jej metafizycznym dążeniu do dobra jako takiego – do tego, w którym sama istota dobra zrealizowana jest bez ograniczeń. A takim oczywiście jest to tylko, które utożsamia się z pełnią bytu.

Równocześnie jednak z tymi dyspozycjami czy też czynnikami „za" przyjęciem treści Objawienia w rozumnej ludzkiej istocie występują i pewne czynniki „przeciw". I tak przeciwwagą ogólnie ujętej „potrzeby" Boga jako przedmiotowej odpowiedzi na te nastawienia w stronę bytu, prawdy i dobra właściwe naturze ludzkiej jest pewien nie mniej właściwy tejże naturze w obecnym jej stanie opór względem wszystkiego, co trudne, co wymaga jakiegoś wyjścia z siebie, co nie leży na linii najmniejszego oporu. Stwierdziliśmy co dopiero, że Objawienie w porządku dobra poddaje naszym naturalnym nastawieniom i dążeniom – Dobro najwyższe jako osiągalne, ale za cenę trudu. Uwzględniając zatem sam tylko czysto naturalny (przyrodzony) pęd do dobra i znając wystarczająco z doświadczenia ów właściwy człowiekowi o obecnym stanie jego natury opór, możemy już wnioskować o zmniejszaniu się siły atrakcyjnej Objawienia pojmowanego w całości. A na tym tle może wyraźniej wystąpi ten sprzeciw, jaki stawia rozum w przyjęciu Objawienia, którego zasadnicze prawdy (tajemnice ścisłe) przedstawiają się dla rozumu jako nieoczywiste.

Stopień wynikłego stąd napięcia zarysuje się nam z tym większą wyrazistością, jeśli uwzględnimy, że Objawienie jako system prawd, jako zespół treści poznawczych odnosi się przede wszystkim do rozumu – że więc ostatecznie o zdobycie tego rozumu chodzi, o wywołanie w nim gruntownego aktu przekonania (czy też przeświadczenia – *assensus*).

Chociaż więc prawdy objawione jako takie nie dostarczają rozumowi wewnętrznej oczywistości, chociaż nie ma mowy o ich przeniknięciu i zrozumieniu, to jednak akt przeświadczenia staje się możliwy. W tym właśnie leży istota wiary, że w swej strukturze psychologicznej nie jest ona wiedzą, czyli zespołem oczywistych pojęć ściśle uszeregowanych według logicznych praw następstwa i wynikania – ale, psychologicznie rzecz biorąc, spoczywa ona na akcie rozumnego przeświadczenia (tak trzeba rozumieć owo *rationabile obsequium*). W psychologicznej swej strukturze nie jest ona wiedzą, rozum bowiem nie może ująć Bóstwa w samej Jego istocie w jakimś jednym pojęciu dla siebie współmiernym i oczywistym, czy też w zespole takich pojęć. Jakkolwiek więc w tę sferę istotowo Bożą rozum stworzony nie sięga, tym niemniej ta przedziwna moc poznawcza właściwa człowiekowi musi odgrywać zdecydowaną rolę przy tworzeniu się samego przeświadczenia. [...]

Takie postawienie sprawy określa nam już rolę rozumu w akcie wiary. Skoro bowiem wiara polega na przyjęciu za prawdę treści Objawienia, w skład której wchodzą również ścisłe tajemnice, skoro przyjęcie to opiera się w ostatniej niejako instancji na autorytecie samego Boga objawiającego, zatem rozumowi pozostaje jako właściwa funkcja uzasadnienie samego aktu przeświadczenia, uzasadnienie własnego przekonania

o prawdziwości tego, w co wierzy. To uzasadnienie poprzedza akt uwierzenia i towarzyszy mu. Nie tworzy go jednak w tym znaczeniu, aby całą treść aktu wiary wyczerpywało to wnioskowanie z kryteriów wiarygodności (*motiva credibilitatis*). Wchodzi ono tylko w jego psychologiczną strukturę. Ale akt wiary zarówno jak cnota wiary nie da się w zupełności wyjaśnić w drodze analizy psychologicznej. Czynnikiem, który ostatecznie kształtuje, organizuje w nas akt i cnotę wiary, jest wpływ nadprzyrodzony zwany łaską wiary. [...] Bóg komunikując człowiekowi siebie, przekazując mu swą mądrość i wiedzę swej Boskiej istoty, wtajemniczając go w swe plany i zamierzenia, nie dokonuje tego w drodze jakiegoś łamania rozumnej ludzkiej istoty, ale niejako włącza się łagodnie i dyskretnie w świat ludzkiego myślenia, chcenia, uczucia, wrażliwości nawet i wyobraźni – a od wszystkich tych ośrodków domaga się współpracy z właściwą łaską wiary, nie niszcząc w niczym przyrodzonej ich działalności. Wchodzi tu w grę raczej jakieś otwieranie się na wpływ Pierwszego Aktu, który zresztą tworząc w człowieku nadprzyrodzony fakt wiary, nie występuje już wyłącznie jako Pierwszy Byt czy też Pierwsza Przyczyna, ale obcuje z nim jako osoba z osobą, wtajemniczając go stopniowo w głębie swego życia wewnętrznego. Akt wiary stanowi tutaj punkt wyjścia. Pod osłoną owego przeświadczenia odnośnie do prawdziwości objawionej Prawdy zaczyna się daleko idący proces wtajemniczenia. Wiara stanowi rzeczywistą podstawę poznania nadprzyrodzonego. Człowiek wychodzi w niej jakimś szczególnym nastawieniem całej swojej osobowości naprzeciw owej komunikacji Bóstwa i bierze w niej rozumnie i dobrowolnie udział. [...]

Wiara, tak jak ją znamy z wewnętrznego przeżycia, nie wyraża się w jakiejś uszczęśliwiającej świadomości przeniknięcia prawdy. Taką świadomość daje naszemu rozumowi oczywistość jakiegoś twierdzenia czy wniosku, do której dochodzimy w dziedzinie współmiernej sobie wiedzy przyrodzonej. Tymczasem psychologiczny stan wiary wyraża się raczej pewnym polem napięcia. Przeżywamy w nim coś w rodzaju wewnętrznego ważenia. To ważenie nie oznacza bynajmniej wątpliwości czy załamań. Wiara ciągle niejako wyzywa nasz rozum, dźwiga go z przyrodzonej jego płaszczyzny. Rozum przejmuje bodźce wiary i przepracowuje je. To wszystko składa się na siłę owego zasadniczego przeświadczenia, którym wyraża się akt wiary.

O poznawalności i poznawaniu Boga, s. 52–64

Jakkolwiek bowiem istnienie Boga, a poniekąd i Jego istota są wedle nauki Kościoła, którą przypomniał tenże sam Sobór, w pewnej mierze poznawalne w zwierciadle dzieła stworzenia, to jednak równocześnie żaden znak, żadne ze stworzeń nie odsłania przed naszym ludzkim poznaniem samej w sobie Istoty Bożej. Jest Ona ponad wszystko, co istnieje w świecie stworzonym, i ponad wszystko, co może być pomyślane ludzkim umysłem: Bóg jest ponad to wszystko *ineffabiliter excelsus*.

Na pytanie: „Kto to jest Bóg?", na pytanie o Istotę Boga nie możemy odpowiedzieć, podając Jego „definicję" w ścisłym tego słowa znaczeniu. Istota Boga – czyli Bóstwo – znajduje się poza wszelkim rodzajem i gatunkiem, do których odwołują się nasze definicje – a przeto w żadnej definicji „zmieścić się" nie może. [...]

Umysł ludzki – chociaż posiada pewne pojęcie Boga, chociaż pojęcie to na drodze objawienia Starego i Nowego Przymierza uległo znacznej sublimacji, prowadząc do bardziej kompletnego i dogłębnego poznania Jego tajemnicy – nigdy nie może w sposób właściwy i współmierny objąć Boga. Pozostaje On dla stworzonego umysłu nieogarniony i niezgłębiony. „Tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży" – głosi apostoł Paweł (1 Kor 2, 11). [...]

Ten Bóg, który objawiając siebie mówił przez proroków, a na końcu przemówił przez Syna, pozostaje „Bogiem ukrytym". Na początku swej Ewangelii pisze apostoł Jan: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył" (J 1, 18). Poprzez Syna Bóg Objawienia przybliżył się do ludzkości w sposób nieporównany. Pojęcie Boga, jakie człowiek zdobywa przez wiarę, osiągnęło w tym przybliżeniu możliwe maksimum. Niemniej Ten, w taki sposób bliski – bo przecież wcielony – Bóg pozostaje nadal w swojej Istocie Bogiem ukrytym. „Nie znaczy to – czytamy w tej samej Janowej Ewangelii – aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca" (J 6, 46).

Tak więc Bóg, który siebie samego Objawił człowiekowi, pozostaje dla tegoż człowieka niezgłębioną tajemnicą. Jest to tajemnica wiary. Pierwszy artykuł Symbolu „wierzę w Boga" wyraża nie tylko pierwszą i podstawową prawdę wiary, ale także pierwszą i podstawową tajemnicę wiary. Bóg, który objawił siebie człowiekowi, pozostaje dla umysłu ludzkiego Kimś równocześnie poznanym i niepojętym. Człowiek w ciągu swego życia ziemskiego obcuje z Bogiem objawienia w „ciemnościach wiary". Jest to wytłumaczone w całym klasycznym i współczesnym nurcie

teologii, który utrzymuje tezę o niepojętości Boga i znajduje szczególnie głębokie – a czasem wręcz bolesne – potwierdzenie w doświadczeniu wielkich mistyków. [...]

Ciemność wiary towarzyszy nierozłącznie ziemskiemu pielgrzymowaniu ducha ludzkiego do Boga – aby ustąpić światłości chwały dopiero w życiu przyszłym – w wieczności. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno: wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz" (1 Kor 13, 12).

Jan Paweł II, Katechezy o Bogu Ojcu, część III, 28 VIII 1985

*

To niebezpieczna rzecz przybyć do wieczności z możliwościami[1], którym się przeszkodziło w ich urzeczywistnieniu. Możliwość jest wskazówką ze strony Boga. Człowiek powinien iść za nią. Możliwość tego, co najwyższe, tkwi w każdym człowieku; za nią powinien iść. Jeśli Bóg jej nie chce, to pozwala, aby człowiek ją udaremnił. Ufając Bogu, zaryzykowałem, ale nie udało mi się – w tym jest pokój i spoczynek i ufność w Bogu. Nie zaryzykowałem – jest to w najwyższym stopniu nieszczęśliwa myśl i udręka na całą wieczność.

Søren Kierkegaard, *Dziennik*, 170 (IX A 352)

Stworzenia [...], dzięki swojej duchowej naturze, zdolne są do aktów poznania i miłości. Niemniej akty te mogą wykonywać tylko na swoją miarę: mogą to tylko poznawać, do czego uzdalnia je ich własna natura, i tak poznawać, jak to leży w zakresie ich

przyrodzonych możliwości. Miara zaś, sposób i zakres poznania stwarza granice dla ich przyrodzonej miłości. W ten sposób w zakresie ludzkiego rozumu leży możliwość poznania Boga jako Pierwszej Przyczyny i Pierwszego Bytu, a wola ludzka może odnieść się do Niego jako do pełni doskonałości, a więc do Najwyższego Dobra. Ale aktom tym przyrodzonym brak będzie pewnej proporcji i wnikliwości wobec wewnętrznej treści tej Prawdy i tego Dobra. Zatrzymają się one niejako na tym obwodzie, do którego uprawnia płaszczyzna bytu, po niej bowiem posuwa się rozum i wola ludzka w kierunku Boga o samych siłach natury.

Istota łaski polega na tym, że wciąga człowieka (czy w ogóle istotę rozumną, np. czystego ducha) wewnątrz tego obwodu, który w odniesieniu do Boga stanowi byt i wszystkie przezeń tłumaczące się doskonałości Absolutu. Otóż wewnątrz tego obwodu „pulsuje" – jeśli tak wolno się wyrazić – wewnętrzne życie Boga. Cała treść tego życia, cała jego boska dynamika zamyka się już w sferze tajemnicy. Żadne stworzenie, nawet czysto duchowe, nie odtwarza nam go w istotowym podobieństwie. Wiemy o nim wyłącznie z Objawienia. [...]

Istota łaski polega na tym, że to wewnętrzne życie Bóstwa staje się w pewien sposób udziałem duchowej natury stworzonej, a więc udziałem np. człowieka. [...]

Owocem zaś tego [...] jest, że duch stworzony (np. ludzki) swoją władzą poznawczą zaczyna przyjmować Boga tak, jak On sam siebie poznaje, i miłować Go tak, jak On sam siebie miłuje (poznawać w Słowie, miłować w Duchu Świętym). Tworzy się w życiu duchowym człowieka jakaś wewnętrzna proporcja względem tego, kim Bóg jest sam w sobie, w swej istocie

i w tajemniczym życiu swego Bóstwa, tak że może w nim brać żywy udział. [...]

Każdy akt wiary, aby był tym, co my przez wiarę rozumiemy, musi w sobie nieść to wewnętrzne światło wynikające z udziału w poznaniu Bożym i w Słowie. [...] A zasada ta rozciąga się do wszystkich bez wyjątku aktów wiary, schodzi aż do tych najsłabszych, najpierwszych, w których nadprzyrodzona sprawność wierzenia dopiero zaczyna kiełkować.

Całe to rozważanie wydać się może komuś jakby za wielkie, wyolbrzymione w stosunku do tego, co znamy i uznajemy z potocznego życia jako akty wiary. Pojmujemy, że podbudowują one całe nasze życie religijne, ujawniają się w modlitwie, w przyjmowaniu Sakramentów świętych, w znoszeniu doświadczeń itp. W tym wszystkim u podstaw stwierdzamy wiarę, ale nie domyślamy się nawet takiej istoty jej aktów. [...] Nadprzyrodzona wielkość każdego rzeczywistego aktu wiary jest nieporównana z tym wysiłkiem psychologicznym, jaki zawiera się dla nas w akcie dobrowolnego i rozumnego przeświadczenia o prawdziwości treści objawionej.

Samo więc to przeświadczenie nie wypada jakoś niespodziewanie, ale kształtuje się ciągle i dojrzewa w obrębie całego życia naszej ludzkiej osoby, czerpiąc wciąż z zasobów tego uczestnictwa, jakiego dostępujemy w życiu Bożym przez łaskę. [...] Gruntowna analiza teologiczna wiary [...] wykazuje nam, że istotą tej cnoty nadprzyrodzonej jest pewnego rodzaju „wżycie się" umysłu ludzkiego w Prawdę Bożą i w samo poznanie Boże.

Takie „wżycie się" podlega, rzecz jasna, prawom organicznego rozwoju. I tu otwiera się przed nami prawdziwy teren

doświadczalny. To, że wiara stoi ciągle na krawędzi tajemnic, to bynajmniej nie znaczy, że stan rozumu wierzącego ma się wyrażać jakimś ciągłym drżeniem czy niepewnością. Jeżeli umiejętnie i ciągle współpracuje z łaską wiary, wówczas ona osadza się w nim gruntowniej. Powoli, zwłaszcza pod warunkiem systematycznego życia wewnętrznego, nie tylko że samo przeświadczenie o Prawdzie Objawionej pogłębia się i umacnia, ale zdaje się przetwarzać w nową świadomość – świadomość naszego związania z życiem Bożym i udział w tym życiu. Stopniowo okazuje się, że my nie tylko wierzymy w Boga jako w odrębną rzeczywistość, ale przez wiarę ożywioną miłością wchodzimy w Jego życie i bierzemy w nim udział.

O poznawalności i poznawaniu Boga, s. 78–83

Wiara jest szczególną odpowiedzią człowieka na słowo Boga objawiającego siebie, w szczególności objawiającego siebie definitywnie w Jezusie Chrystusie. Odpowiedź ta ma niewątpliwie charakter poznawczy, daje bowiem człowiekowi możliwość przyjęcia w prawdzie tego poznania (samopoznania), którym z nim „dzieli się" Bóg.

Przyjęcie owego Bożego poznania, które w obecnym życiu jest zawsze częściowe, prowizoryczne i niedoskonałe, daje równocześnie człowiekowi możliwość uczestniczenia w ostatecznej i pełnej prawdzie, która pewnego dnia zostanie przed nim odkryta w całości w bezpośrednim obrazie Boga. „Powierzając siebie całego Bogu" w odpowiedzi na samoobjawienie się Boga, człowiek uczestniczy w tej prawdzie. [...]

Jeśli więc chcemy pogłębić zrozumienie tego, czym jest wiara, tego, co znaczy „wierzyć", pierwszą rzeczą, jaką musimy wziąć pod uwagę, jest oryginalność wiary w porównaniu z rozumowym poznaniem Boga „ze stworzeń".

Oryginalność wiary leży przede wszystkim w jej charakterze nadprzyrodzonym. Jeżeli człowiek w wierze ma dać odpowiedź na „samoobjawienie się Boga", jeśli wraz z tym „samoobjawieniem się Boga" ma przyjąć Boży plan zbawienia, które polega na uczestniczeniu w naturze i życiu wewnętrznym Boga samego, to odpowiedź taka musi wyprowadzić człowieka ponad to wszystko, czego dosięga z natury sam byt człowieczy: ludzkie poznanie oraz dążenie ludzkiej woli. Chodzi bowiem o poznanie prawdy nieskończonej i o transcendentne spełnienie pragnienia dobra i szczęścia, które jest zakorzenione w woli i w sercu. [...]

Tak więc owa ludzka odpowiedź na samoobjawienie się Boga, w szczególności na Jego definitywne samoobjawienie się w Jezusie Chrystusie, musi być wewnętrznie prowadzona i kształtowana również mocą i światłem samego Boga, działającą w głębi władz duchowych człowieka, a nawet pośrednio w całokształcie dyspozycji ludzkiego podmiotu. Owa moc nazywa się łaską, w szczególności łaską wiary. [...]

„Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał" (J 6, 44). Łaska wiary jest właśnie takim „pociągnięciem" ze strony Boga całej wewnętrznej istoty człowieka, a pośrednio całej ludzkiej podmiotowości, aby człowiek odpowiedział „samoobjawieniu" się Boga w Jezusie Chrystusie, powierzając Mu się wzajemnie. Owa łaska uprzedza akt wiary, pobudza do niego, wspiera i prowadzi, owocem jej staje się to, że

człowiek jest zdolny przede wszystkim „uwierzyć Bogu” i naprawdę wierzy. Dzięki łasce wiary uprzedzającej i współdziałającej nawiązuje się owa nadprzyrodzona międzyosobowa „komunia”, poprzez którą człowiek wierzący w Boga uczestniczy w Jego „życiu wiecznym”: „poznaje Ojca i Tego, którego On posłał, Jezusa Chrystusa” (por. J 17, 3) i poprzez miłość zawiązuje z Nimi związek przyjaźni (por. J 14, 23; 15, 15).

Ta łaska to jakby korzeń nadprzyrodzonego oświecenia, które „otwiera oczy rozumu”; łaska wiary ogarnia w sposób szczególny sferę poznawczą człowieka i na niej się koncentruje. Owocem światła wiary staje się przyjęcie poszczególnych treści Objawienia, w których odsłaniają się tajemnice Boże i elementy zbawczego planu w stosunku do człowieka. [...]

Tak przedstawia się w zwięzłym zarysie oryginalność wiary jako nadprzyrodzonego organizmu, poprzez który „samoobjawienie się” Boga przyjmuje się na gruncie ludzkiego rozumu, stając się źródłem nadprzyrodzonego światła, poprzez które człowiek na miarę ludzką uczestniczy w tym poznaniu, jakim Bóg sam odwiecznie poznaje siebie samego i wszystko w sobie.

Katechezy o Bogu Ojcu, część II, 10 IV 1985

*

W tych [...] jestestwach, których poznanie jest uczestnictwem, spotykamy formę doskonalszą aniżeli w bytach pozbawionych poznania. W jestestwach bowiem nie odznaczających się poznaniem znajdujemy jedynie formę przeznaczającą dane jestestwo do jednego, właściwego mu i zgodnego z jego naturą

istnienia. Z tą formą naturalną łączy się skłonność naturalna, którą nazywamy *pożądaniem naturalnym*. Natomiast w jestestwach obdarzonych poznaniem forma naturalna przeznacza każde z tych jestestw do właściwego mu istnienia naturalnego, w taki jednak sposób, że staje się ono zdolne do przyjmowania form poznawczych innych rzeczy. Tak np. zmysł przyjmuje formy poznawcze wszystkich przedmiotów poznania zmysłowego, a intelekt wszystkich przedmiotów poznania umysłowego, aby w ten sposób dzięki zmysłowi i intelektowi dusza ludzka stawała się niejako wszystkim. Dzięki temu jestestwa obdarzone poznaniem upodabniają się po części do Boga, w *którym* [...] *wszystkie byty tkwią odwiecznie*.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (*Summa Teologii* 1, 75–89), przełożył Stefan Swieżawski, Antyk, Kęty 1998, q. 80, a. 1c

Dobro może być dwojakiego rodzaju. Jedno, które jest dostosowane do ludzkiej natury oraz drugie, które przekracza zdolności ludzkiej natury. Jeśli chodzi o nasze działania, to oba rodzaje dobra nie różnią się substancją aktu, np. taki uczynek, jakim jest ofiarowanie jałmużny, stanowi dobro dostosowane do możliwości człowieka, ponieważ człowiek pobudzony jest do niego na zasadzie pewnej naturalnej miłości lub życzliwości, przekracza natomiast zdolność ludzkiej natury w tym względzie, że człowiek zostaje do niego przywiedziony przez miłość, która jednoczy ludzki umysł z Bogiem.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przełożyli Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Antyk, Kęty

1998, q. 24, a. 14c

Reguła: *czyń to, co dzięki tobie jest możliwie najdoskonalsze* jest pierwszą formalną podstawą wszelkiego obowiązku postępowania, tak jak zasada: *Zaniechaj tego, przez co przeszkodziłbyś* [w powstaniu] *możliwie największej doskonałości* jest zasadą obowiązku zaniechania. I tak jak z pierwszych formalnych zasad naczelnych naszych sądów dotyczących prawdy niczego nie można wywnioskować, jeżeli nie są podane pierwsze materialne podstawy, tak samo z tych dwóch reguł dobra nie wypływa żaden szczególnie określony obowiązek, jeżeli nie są z nimi związane niedowodliwe materialne zasady naczelne poznania praktycznego. [...]

Postępowanie, które sprzeciwia się woli tego, od którego pochodzi nasze istnienie i wszelkie dobro, jest absolutnie szpetne. Szpetota ta jest oczywista, aczkolwiek nie chodzi tu o szkody, które mogą towarzyszyć takiemu postępowaniu jako skutki. Dlatego zasada: *Czyń to, co jest zgodne z wolą bożą* staje się materialną zasadą naczelną filozofii moralnej, która niejako formalnie – ale bezpośrednio – jest podporządkowana wyżej wzmiankowanej pierwszej i ogólnej formule.

Immanuel Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, przełożył Krzysztof Rak, w: tenże, *Pisma przedkrytyczne*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 80–82

Każdy syn ojca jest jedyny, wybrany. W miłości ojca do syna spełnia się jedyna możliwa relacja z jedynością innego człowieka i w tym sensie każda miłość musi przypominać miłość ojcowską. Ale ta relacja między ojcem i synem nie *nakłada się*, niczym

szczęśliwy przypadek, na Ja syna, które ustanowiło się już wcześniej. Dopiero ojcowski *Eros* nadaje synowi jego jedyność – jego Ja jako Ja syna zaczyna się [...] wtedy, gdy zostaje wybrane. Syn jest jedyny dla siebie, ponieważ jest jedyny dla ojca. Właśnie dlatego, będąc dzieckiem, może nie istnieć „na własny rachunek". Ponieważ syn zawdzięcza swoją jedyność ojcowskiemu wybraniu, ojciec może go wychowywać, rozkazywać mu i wymagać posłuszeństwa; właśnie dlatego możliwa jest ta dziwna struktura więzi rodzinnej. Kreacja sprzeciwia się wolności stworzenia tylko wtedy, gdy kreację mylimy z przyczynowością.

Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*,przełożyła Małgorzata Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 337

Sprawiedliwość jest w powszechnym przekonaniu cnotą kardynalną, podstawową, bez niej bowiem nie może być mowy o uporządkowanym współistnieniu i współżyciu osób. Mówiąc o sprawiedliwości względem Boga, stwierdzamy przez to samo, że jest On Bytem Osobowym, z którym człowiek również w jakiś sposób winien współżyć. Rzecz jasna, iż takie stanowisko zakłada poznanie i zrozumienie z jednej strony uprawnień Boga, z drugiej zaś zobowiązań człowieka. Uprawnienia te i zobowiązania wypływają przede wszystkim stąd, że Bóg jest Stwórcą, a człowiek stworzeniem. Wiara oparta na Objawieniu odsłania dalsze jeszcze dziedziny zależności pomiędzy człowiekiem a Bogiem: Bóg jest odkupicielem i sprawcą świętości człowieka przez łaskę. Objawienie pozwala nam poznać dzieło odkupienia i uświęcenia, poprzez które najpełniej uwydatnia się to, że Bóg odnosi się do

człowieka jak osoba do osoby, że Jego stosunek do człowieka jest „miłowaniem". [...] Im pełniej człowiek poznaje miłość Boga ku sobie, tym pełniej też pojmuje te uprawnienia, jakie ma Bóg względem jego osoby i jego miłości. [...]

Bóg jest Stwórcą, to znaczy, że Jemu zawdzięczają swe istnienie wszystkie byty znajdujące się we wszechświecie, wszystkie stworzenia, a wśród nich w szczególności człowiek. Bóg jest nie tylko Stwórcą, czyli nieustającym Dawcą istnienia, również same istoty poszczególnych stworzeń pochodzą od Niego, stanowią odzwierciedlenie odwiecznej myśli i planu Boga. W ten sposób w Bogu ma swe źródło cały porządek natury, ten bowiem opiera się bezpośrednio na istotach (czyli naturach) istniejących w świecie bytów, skąd wynikają wszystkie zależności, stosunki i związki pomiędzy nimi. W świecie istot niższych od człowieka, nierozumnych, ów porządek natury realizuje się z samej natury, drogą instynktowną, ewentualnie z udziałem poznania zmysłowego (świat zwierzęcy). W świecie ludzkim porządek natury musi być realizowany inaczej: na podstawie jego zrozumienia i rozumnego uznania. Otóż to zrozumienie i rozumne uznanie porządku natury jest równocześnie uznaniem praw Stwórcy. Na nim więc opiera się elementarna sprawiedliwość człowieka względem Boga. Człowiek jest sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy przez to, że uznaje porządek natury i zachowuje go w swym działaniu.

Chodzi przy tym nie tylko o samo zachowanie obiektywnego porządku natury. Poznając go rozumem i zachowując w czynach, człowiek staje się uczestnikiem myśli Boga, *particeps Creatoris*, ma udział w tym prawie, które odwiecznie Bóg nadał światu,

stwarzając go. Otóż to samo jest dla siebie celem: wartość człowieka, istoty rozumnej, uwydatnia się najbardziej w tym, że jest on *particeps Creatoris*, że ma uczestnictwo w myśli Boga, w Jego prawie. Na tym też polega gruntownie rozumiana sprawiedliwość względem Stwórcy. Stworzenie rozumne, człowiek, jest sprawiedliwe względem Stwórcy przez to, że zdobywa się w całym swoim działaniu na tę właśnie ludzką wartość, że postępuje jako *particeps Creatoris*. [...] Przede wszystkim jednak w zgodności z prawem natury winno pozostawać ludzkie sumienie, bezpośredni kierownik czynów, wówczas człowiek będzie sprawiedliwy względem Stwórcy.

Sprawiedliwość wobec Stwórcy zawiera w sobie po stronie człowieka [...] dwa elementy: zachowanie porządku natury oraz uwydatnienie wartości osoby. Wartość osoby stworzonej (tj. stworzenia, które jest osobą) uwydatnia się najpełniej przez uczestnictwo w myśli Stwórcy, przez to, że jest ona *particeps Creatoris* w swym myśleniu i działaniu. To sprawia, że posiada prawidłowy stosunek do całej rzeczywistości we wszystkich jej częściach składowych, we wszystkich elementach. Stosunek taki jest swego rodzaju miłością, i to nie tylko miłością świata, ale również miłością Stwórcy. Inna rzecz, iż miłość Stwórcy zawiera się w owym stosunku w sposób tylko pośredni, niemniej realny. Człowiek, który ma prawidłowy stosunek do całej rzeczywistości stworzonej, pośrednio ma już przez to samo właściwy stosunek do Stwórcy, jest zasadniczo i elementarnie sprawiedliwy względem Niego. W każdym razie o sprawiedliwości względem Stwórcy nie może być mowy, jeśli tego prawidłowego stosunku do stworzeń brak. W szczególności chodzi o prawidłowy stosunek do innych

ludzi. [...] Człowiek tylko o tyle może być sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy, o ile miłuje ludzi. [...]

Jednakże samo pojęcie „sprawiedliwość" otwiera jeszcze dalsze perspektywy. Być sprawiedliwym znaczy oddać drugiej osobie wszystko, co jej się słusznie należy. Bóg jest Stwórcą, czyli nieustającym źródłem istnienia każdego bytu stworzonego. Istnienie zaś stanowi o tym wszystkim, czym dany byt jest i co w sobie ma. Wszystkie właściwości, przymioty, doskonałości danego bytu są tym, czym są, mają tę wartość, którą mają, dzięki temu, że ów byt istnieje, a one istnieją w nim. Wobec tego prawa Stwórcy sięgają w stworzeniu bardzo daleko: jest ono w całości własnością Stwórcy, również bowiem i to, co „stworzyło" samo w sobie, opiera się na fakcie istnienia – gdyby nie istniało, własna twórczość stworzenia byłaby niemożliwa. Kiedy człowiek rozważa to wszystko pod kątem sprawiedliwości względem Stwórcy, wyłania się następujący wniosek: jeśli chcę być w całej pełni sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy, winienem skierować ku Niemu wszystko, co jest we mnie, cały mój byt, do tego wszystkiego ma On bowiem pierwsze prawo. Sprawiedliwość domaga się wyrównania; realizuje się ją, gdy się oddaje należność *usque ad aequalitatem*.

Możliwość doskonałego wyrównania zachodzi jednak tylko tam, gdzie zachodzi zasadnicza równość stron, równość osób. Z tego więc punktu widzenia pełna realizacja sprawiedliwości względem Stwórcy ze strony człowieka jest niemożliwa. Stworzenie nigdy nie potrafi wyrównać długu wobec Stwórcy, gdyż nie jest Mu równe. Nie zdoła stanąć naprzeciw Niego jako równorzędny „partner" czy „kontrahent".

Stosunek do Boga, religia oparta na samej sprawiedliwości, jest w samym założeniu właśnie niepełna i niedoskonała, skoro realizacja sprawiedliwości w relacji człowiek – Bóg pozostaje w zasadzie niemożliwa. Chrystus dał inne rozwiązanie. Nie można stosunku do Boga oprzeć na samej sprawiedliwości, człowiek nie może Mu oddać wszystkiego z siebie tak, aby mógł stanąć wobec Boga jako „partner" czy też „kontrahent", który spłacił całą należność, może Mu natomiast oddać siebie, rezygnując z tej postawy, jaką daje w ramach czystej sprawiedliwości poczucie „oddałem wszystko", „nic nie jestem winien". Oddanie siebie wyrasta z innego korzenia, nie z samej sprawiedliwości, lecz z miłości. Chrystus nauczał ludzkość religii opartej na miłości, która upraszcza drogę od osoby do osoby, od człowieka do Boga (nie pomijając przy tym problemu odpłatności dłużnika). Równocześnie zaś miłość stawia stosunek człowieka do Boga wyżej niż sama sprawiedliwość, ta ostatnia bowiem zupełnie nie idzie w kierunku zjednoczenia osób, podczas gdy miłość właśnie do tego dąży.

Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 220–224

Na powtarzające się i czasem pełne wątpliwości pytanie o to, czy i w jaki sposób Bóg jest dzisiaj obecny w świecie, wiara chrześcijańska odpowiada jasno i z niezachwianym przekonaniem: „wszystko, co Bóg stworzył, Opatrznością swoją zachowuje oraz kieruje". W takich to zwięzłych słowach ujmuje Sobór Watykański I objawioną naukę o Opatrzności Bożej. [...] Bóg jako Stwórca

posiada w stosunku do całego stworzenia władzę najwyższą (*dominium altum*) – określenie analogiczne do suwerennej władzy władców ziemskich. Wszystko bowiem, co stworzone, z racji samego stworzenia należy do Boga jako Stwórcy. Konsekwentnie więc od Niego też zależy. Poniekąd bardziej jest „Boże", a później „swoje". Zachodzi to w sposób tak radykalny i całkowity, że zdecydowanie przerasta każdą analogiczną zależność między władcą a poddanymi na ziemi.

Katechezy o Bogu Ojcu, część IV, rozdział II, 14 V 1986

[...] Nie znaczy to oczywiście, że Jezus stawia na pierwszym miejscu miłość bliźniego czy wręcz oddziela ją od miłości Boga, o czym świadczy Jego rozmowa z uczonym w Prawie, który zadaje pytanie bardzo podobne do pytania młodzieńca. Jezus odsyła go do *dwóch przykazań – miłości Boga i miłości bliźniego* (por. Łk 10, 25-27) – i przypomina, że tylko ich przestrzeganie prowadzi do życia wiecznego: „To czyń, a będziesz żył" (Łk 10, 28). Znamienne jest jednak, że właśnie drugie z tych przykazań wzbudza ciekawość uczonego w Prawie i prowadzi do następnego pytania: „A kto jest moim bliźnim?" (Łk 10, 29), na co z kolei Nauczyciel odpowiada przypowieścią o dobrym Samarytaninie, która jest kluczem do pełnego zrozumienia przykazania miłości bliźniego (por. Łk 10, 30-37).

Dwa przykazania, na których „opiera się całe Prawo i Prorocy" (Mt 22, 40), są głęboko ze sobą związane i wzajemnie się przenikają. O *ich nierozerwalnej jedności* Jezus świadczy słowem i życiem: zwieńczeniem Jego misji jest Krzyż odkupienia (por. J 3,

14-15), znak Jego niepodzielnej miłości do Ojca i do ludzkości (por. J 13, 1).

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament stwierdzają wyraźnie, że bez *miłości bliźniego*, przejawiającej się konkretnie w przestrzeganiu przykazań, *nie jest możliwa prawdziwa miłość Boga*. Pisze o tym z niezwykłą mocą św. Jan: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (1 J 4, 20).

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 14

II. Droga do człowieka

1. Potrzeba

Należy [...] zwrócić uwagę na szczególne bogactwo, różnorodność oraz intensywność owych momentów i stanów emocjonalno-afektywnych pojawiających się wówczas, gdy przedmiotem działania jest osoba drugiej płci. [...]

Fakt, że właśnie osoba jest dla osoby źródłem przeżyć o szczególnym ładunku emocjonalno-afektywnym, jest łatwo zrozumiały. Przecież to człowiek musi być dla człowieka równorzędnym przedmiotem – „partnerem" działania. [...] Nie można właściwie porównywać życia seksualnego zwierząt i ludzi, choć rzecz jasna, iż u zwierząt ono również istnieje i stanowi podstawę prokreacji, a zatem utrzymania i przedłużania gatunku. U zwierząt jednak istnieje na poziomie natury oraz związanego z nią instynktu, u ludzi natomiast na poziomie osoby i moralności.

Miłość i odpowiedzialność, s. 34–35

Słowa Księgi Rodzaju 2, 25: „byli nadzy, [lecz] nie odczuwali wobec siebie wstydu” – zdają się do tej podstawowej prawdy o znaczeniu ludzkiego ciała, jego męskości i kobiecości, dopowiadać prawdę nie mniej istotną i zasadniczą. Człowiek, świadom prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, jest równocześnie wolny „od przymusu” swego ciała i płci.

Owa pierwotna nagość, nagość wzajemna, a równocześnie nie obciążona wstydem, mówi o takiej wewnętrznej wolności człowieka. Czy jest to wolność od „popędu seksualnego”? Pojęcie „popęd” implikuje już wewnętrzny przymus, analogicznie do instynktu, który podtrzymuje płodność i prokreację w całym świecie istot żyjących (*animalia*). Zdaje się natomiast, iż oba teksty Księgi Rodzaju, pierwszy i drugi opis stworzenia człowieka, dostatecznie wiążą perspektywę ludzkiej prokreacji z podstawową prawidłowością bytowania osobowego. Analogia ludzkiego ciała i płci w stosunku do świata zwierząt – możemy ją nazwać analogią „natury” – jest w obu tych opisach (choć w każdym inaczej) w pewnym sensie podniesiona do godności „obrazu Bożego”, do godności osoby i komunii osób.

Jan Paweł II, Katechezy o teologii małżeństwa, część I, rozdział I, 9 I 1980

*

Akt płciowy jako taki w ogóle nie należy do tzw. działań celowych, lecz przedstawia działanie *wyrazowe*, w istocie nie inne niż różne działania wyrazowe czułości i miłości, jak pocałunek, pogłaskanie itd. Sam akt płciowy – u zwierząt jeszcze istotnie określony przez instynkt [...] – nie stał się u człowieka aktem

dowolnym (co z istoty jest niemożliwe), lecz [dowolne stało się] tylko duchowe wolitywne dopuszczenie bądź niedopuszczenie do jego nastąpienia. Toteż, jak wiadomo, każda próba uczynienia go dowolnym i zamierzonym, a nawet już spotęgowane dowolne zwrócenie uwagi na niezbędne przy nim manipulacje, hamuje jego nastąpienie, szkodząc psychicznej do niego potencji. Wprawdzie rytmika natury bardzo znacznie u człowieka osłabła, ale nie zanikła całkowicie. [...] Naturalnie, ta istotowa natura aktu płciowego u człowieka staje się krucha nie dlatego, że instynktowne i automatyczne w swym charakterze działanie wyrazowe aktu płciowego może u takiej istoty duchowej i wolitywnej, jaką jest człowiek, wystąpić znowu jako *całość* w służbie wybiórczo postawionych „celów". Tak np. również u aktora automatyczne ruchy wyrazowe postawione są w służbie artystycznego „celu" przedstawienia. Także rozkosz i zapłodnienie *mogą* być tymi celami – ale z etycznego punktu widzenia żadną miarą być nimi nie „powinny". „Rozkosz" nie powinna być przedmiotem intencji i tylko jako zjawisko towarzyszące wyrazowi miłości – bynajmniej zaś nie jako zamiar i cel – posiada taką głębię i upajającą moc, która przyczynia się do wywołania uczucia prawdziwego stopienia i jedności. [...] Tak samo zapłodnienie nie „powinno" być tym „celem" – już dlatego, że użycie innego człowieka jako środka do celu jest w tej sferze podwójnie sprzeczne z moralnością. Ponadto *obiektywny*, tkwiący w naturze cel (*Ziel*) – nie zaś [świadomy] „cel" („*Zweck*")[2] – aktu płciowego, wcale nie jest, z uwagi na swą istotę, pozostawiony dowolności możliwego postanowienia, a poza tym ów cel natury zostaje osiągnięty jakościowo tym lepiej, im bardziej wiedziony miłością

wybór partnera określa *ceteris paribus* kierunek aktu płciowego oraz [im bardziej] miłość ta znajduje w nim prosty *wyraz*, co zarazem oznacza: im mniej kieruje się subiektywną intencję na zapłodnienie jako [świadomy] cel. Akt płciowy podpada tutaj pod całkiem ogólną regułę, zgodnie z którą wszystkie automatyczne ruchy wyrazowe i w nie mniejszej mierze wszystkie działania instynktowne nie są w osiąganiu swego obiektywnego naturalnego celu przez subiektywną, duchową intencję „chcenia", a nawet już [zwrócenia] uwagi, wspomagane, lecz zaburzane i odwodzone od swego prawdziwego naturalnego celu.

Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, przełożył Adam Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 178–180

Popęd seksualny u kobiety i mężczyzny nie wyczerpuje się [...] w skierowaniu ku samym właściwościom psycho-fizjologicznym drugiej płci. Właściwości te przecież nie istnieją i nie mogą istnieć w oderwaniu, ale istnieją zawsze w konkretnym człowieku, w konkretnej kobiecie lub mężczyźnie. [...] Naturalny kierunek popędu seksualnego wskazuje na człowieka drugiej płci, a nie na samą tylko „drugą płeć". Ale właśnie przez to, że popęd zwraca się do człowieka, wyrasta w jego obrębie i poniekąd nawet na jego podłożu możliwość miłości. [...]

Popęd seksualny nie stwarza w człowieku gotowych, wykończonych działań, dostarcza tylko niejako tworzywa dla tych działań przez to wszystko, co pod wpływem popędu „dzieje się" wewnątrz człowieka. Wszystko to jednak nie odbiera człowiekowi zdolności samostanowienia, wobec czego popęd znajduje się w naturalnej zależności od osoby. Jest jej podporządkowany,

a osoba może go używać wedle swego uznania, może nim wedle tego uznania dysponować. Trzeba dodać, że sytuacja ta siły popędu seksualnego bynajmniej nie zmniejsza, wręcz przeciwnie; nie posiada on wprawdzie mocy determinowania w człowieku aktów woli, posiada natomiast możność korzystania z woli. Popęd seksualny znajduje się w człowieku w zupełnie innej sytuacji niż u zwierzęcia, gdzie stanowi źródło działań instynktownych poddanych samej naturze. U człowieka z natury podporządkowany jest woli, a tym samym poddany swoistej dynamice wolności, którą dysponuje wola. Popęd seksualny wyrasta ponad determinizm porządku przyrodniczego aktem miłości. Ale właśnie dlatego przejawy popędu seksualnego muszą być u człowieka oceniane na poziomie miłości, a jego aktualizacje wchodzą w cykl odpowiedzialności, i to właśnie odpowiedzialności za miłość. To wszystko zaś jest możliwe dlatego, że z popędem seksualnym nie wiąże się całkowita determinacja w znaczeniu psychologicznym, że pozostawia on w człowieku pole działanie dla wolności. [...]

Możemy wprawdzie myśleć i mówić, że popęd seksualny jest to swoista siła przyrody, ale nie możemy myśleć i mówić, że posiada on znaczenie czysto przyrodnicze. To nieprawda. Popęd seksualny posiada znaczenie egzystencjalne, jest bowiem ściśle związany z istnieniem człowieka, z istnieniem gatunku *Homo sapiens*, a nie jest związany tylko z fizjologią czy nawet z psycho-fizjologią człowieka. [...]

Nie można tedy żadną miarą mniemać, iż popęd seksualny, który ma swoją własną celowość w człowieku, celowość z góry określoną, niezależną od woli i samostanowienia człowieka, jest czymś, co znajduje się poniżej osoby i poniżej miłości. Celem

właściwym popędu jest istnienie gatunku *Homo sapiens*, jego przedłużanie, *procreatio*, a miłość osób, mężczyzny i kobiety, kształtuje się w obrębie tej celowości, niejako w jej łożysku, kształtuje się jakby z tego tworzywa, którego popęd dostarcza. Może się więc ona ukształtować prawidłowo tylko o tyle, o ile kształtuje się w ścisłej harmonii z właściwą celowością popędu.

Miłość i odpowiedzialność, s. 48–52

*

Prawdziwa wolność polega oczywiście na oddawaniu się przyjemności przy jednoczesnym zachowaniu nietkniętej duszy.

Søren Kierkegaard, *O pojęciu ironii: z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przełożyła Alina Djakowska, KR, Warszawa 1999, s. 176

Zasadę w gruncie rzeczy niweczącą właściwe uregulowanie stosunków płciowych oraz jakościowego i ilościowego rozmnażania w czasach nowożytnych na Zachodzie, stanowiącą punkt wyjściowy wszelkich błędów i powikłań w tych sprawach, upatrujemy w *metafizycznym poniżeniu aktu płciowego*, polegającym na pewnej alternatywie, którą wpierw postawiła starożydowska moralność zorientowana na cel i z której chrześcijaństwo – niestety zarówno historyczne chrześcijaństwo kościelne, jak niekościelne wszelkich odcieni – niedostatecznie się otrząsnęło; [alternatywie,] która w trakcie rozwoju prowadzącego do mieszczańskiego małżeństwa i prostytucji mieszczańskiej w ogóle nie była już rewidowana. Owa starożydowska alternatywa

brzmi: istota aktu płciowego tkwi w jego *celu*, a celem tym jest albo rozmnażanie, *albo* rozkosz. [...]

Miłość płciowa natomiast, także w swych najszlachetniejszych i najczystszych przejawach, zasadniczo i nieodwracalnie należy do *witalnej* sfery człowieka – wewnętrznej i zewnętrznej – choćby czasami łączyła się z nią przyjaźń, a nawet metafizyczna miłość do indywidualnej osoby. Jako psychiczna funkcja witalna, miłość płciowa nigdy nie może stać się ponadwitalną wartością samoistną, która by mogła i powinna przyjąć w swoją służbę całość życia. Może być ona w najwyższej dającej się pomyśleć formie – jedynie najdelikatniejszym kwiatem i właściwym punktem *szczytowym*, kulminacją, wierzchołkiem życia człowieka jako istoty witalnej. Wystarczy to jednak, by z całą pewnością odrzucić wielce burżuazyjne mniemanie, że miłość płciowa powinna być „postawiona" w służbie praktycznego życia, społeczeństwa, państwa (wojna), narodu czy nawet gospodarki – i nie wiem, czego jeszcze – jak to przeważnie, zresztą bardzo naiwnie, przyjmują „narodowi" politycy działający na rzecz ilościowego wzrostu zatrudnienia. Wystarczy to również do odparcia twierdzenia, że subiektywnie powinna być ona postawiona w służbie rozmnażania (jako przynęta do tego przecież tak bardzo nieważnego zajęcia, jakim jest zwykłe powtarzanie ludzi tej samej wartości), bądź też [do odparcia] wyobrażenia, że tylko obiektywnie byłaby postawiona w owej służbie samego *rozmnażania*. Jeśli bowiem prawdziwa miłość płciowa jest właśnie najdelikatniejszym kwiatem i szczytowym punktem życia witalnego, to w takim razie nie może być złożona w ofierze po to, aby *bez* niej w możliwych aktach płodzenia i stosunkach płciowych przyszła na świat jedynie

większa *liczba* ludzi. Jakościowy punkt szczytowy życia organicznego nie może stanąć w „służbie" wyłącznie ilościowego pomnażania życia ludzkiego. [...] Należałoby już raczej powiedzieć, że również w witalnym sensie i wartości zwykłej reprodukcji mieści się zawsze i to, aby możliwie jak najwięcej ludzi znalazło w przeżyciu miłości płciowej możliwy punkt szczytowy swego życia, aniżeli by miłość ta istniała dla samej reprodukcji.

Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 177–186

Mężczyzna i kobieta, łącząc się we współżyciu seksualnym, łączą się jako rozumne i wolne osoby, a zjednoczenie ich ma wartość moralną, gdy pokryciem dlań jest prawdziwa miłość małżeńska. Jeśli więc można powiedzieć, że Stwórca „posługuje się" zjednoczeniem seksualnym osób dla realizacji zamierzonego przez siebie porządku istnienia w obrębie gatunku *Homo sapiens*, to jednak stanowczo nie można utrzymywać, że Stwórca przez to samo używa osób li tylko jako środków do celu zamierzonego przez siebie.

Stwórca bowiem, dając mężczyźnie i kobiecie naturę rozumną i zdolność świadomego stanowienia o swych czynach, dał im przez to samo możność samodzielnego wybierania tego celu, do którego prowadzi naturalną drogą współżycie seksualne. Tam zaś, gdzie dwie osoby mogą wspólnie wybrać pewne dobro jako cel, tam istnieje też możliwość miłości. Stwórca zatem nie posługuje się osobami li tylko jako środkami czy też narzędziami swej stwórczej mocy, ale otwiera przed nimi możliwość szczególnej realizacji miłości. Ich już rzeczą jest to, czy owo swoje współżycie seksualne postawią na poziomie miłości, na poziomie właściwym osobom,

czy też poniżej tego poziomu. Wolą zaś Stwórcy jest nie tylko zachowanie gatunku na drodze współżycia seksualnego, ale zachowanie go na zasadzie miłości godnej osób. [...]

Istnieje wszak zgodna z naturą popędu seksualnego, a równocześnie dostosowana do poziomu osób radość, która w całej rozległej dziedzinie miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną wypływa ze wspólnego działania, z wzajemnego zrozumienia i harmonijnej realizacji wspólnie wybranych celów. Radości tej, owego *frui*, może dostarczyć również ta wielopostaciowa przyjemność związana z odrębnością płci, a także rozkosz seksualna, jaką niesie z sobą współżycie małżeńskie. Radość tę Stwórca zamierzył i związał z miłością kobiety i mężczyzny, o ile miłość ta na podłożu popędu seksualnego kształtuje się w pełni prawidłowo, czyli w sposób odpowiadający człowiekowi jako osobie.

Miłość i odpowiedzialność, s. 58–60

2. Pragnienie

Zapytano rabbiego opatowskiego: „Napisano: I tak służył Jakub za Rachelę przez siedem lat, a wydały mu się one jak dni kilka, bo bardzo miłował Rachelę[3]. Jak należy to rozumieć? Czyż miłującemu czas się nie dłuży, a dzień nie wydaje się rokiem?".

Rabbi opatowski odpowiedział: Miłość bywa dwojaka. Jedna czepia się przedmiotu swojego ukochania i wraca do miłującego; toteż każda godzina ciąży mu i dłuży się niepomiernie, pragnie bowiem dotrzeć do przedmiotu swojej miłości. Ale druga miłość, miłość tych, co naprawdę sobie sprzyjają, nie powraca do

miłującego. Obojętne mu więc, czy przedmiot jego miłości przebywa od niego o tysiąc mil czy o milę. Dlatego powiedziano: „I tak służył Jakub za Rachelę przez siedem lat, a wydały mu się one jak dni kilka, bo bardzo miłował Rachelę". Kochał ją: jego miłość trwała przy niej i nie wracała do niego; nie myślał ani o sobie, ani o swoim pożądaniu, trwał w prawdziwej miłości.

Martin Buber, *Opowieści chasydów*, przełożył Paweł Hertz, W Drodze, Poznań 1986, s. 225–226

Dla większości ludzi problem miłości tkwi przede wszystkim w tym, żeby być kochanym, a nie w tym, by kochać, by umieć kochać. Dlatego też główną sprawą dla nich jest, jak zdobyć czyjąś miłość, co zrobić, żeby wzbudzić uczucie. [...]

Drugą przesłanką, z której wynika pogląd, że o miłości niczego nie można się nauczyć, jest przekonanie, że problem miłości to problem obiektu, a nie problem zdolności. Ludzie myślą, że kochać to rzecz prosta, natomiast trudne jest znalezienie właściwego obiektu miłości, zdobycie czyjegoś uczucia. [...]

Trzecim błędem prowadzącym do przekonania, że nie można się niczego nauczyć w sprawach miłości, jest pomieszanie początkowego uczucia zakochania się ze stałym stanem kochania lub też, jak można by to lepiej wyrazić, „pozostawania w miłości". [...] Dwoje ludzi dobrze się poznaje, ich zażyłość w coraz większym stopniu zatraca swój cudowny charakter, aż w końcu antagonizmy i rozczarowania, wzajemne znudzenie się sobą zabijają to, co zostało jeszcze z początkowego podekscytowania. Jednak

z początku ludzie nie zdają sobie z tego sprawy: intensywność szaleńczej miłości, „wariowanie” na swoim punkcie biorą za dowód potęgi miłości, podczas gdy może to jedynie dowodzić, jak bardzo byli osamotnieni poprzednio.

Erich Fromm, *O sztuce miłości*, przełożył Aleksander Bogdański, De Agostini i Altaya, Warszawa 2001, s. 15–18

Od zmysłowości należy wyraźnie odróżnić uczuciowość. [...]

Uczuciowość nie jest konsumpcyjna. Dlatego też mogą w niej dojść do głosu momenty kontemplacyjne związane z pięknem, z przeżyciem wartości estetycznych. Uczuciowość męska jest przenikniona jakimś przejęciem i podziwem w stosunku do „kobiecości”, uczuciowość kobieca – podobnym przejęciem i podziwem w stosunku do „męskości”. [...]

Dzięki temu, że cały uczuciowy stosunek mężczyzny do kobiety, ześrodkowany na jej „kobiecości”, czy też uczuciowy stosunek kobiety do mężczyzny, ześrodkowany na jego „męskości”, wolny jest od orientacji konsumpcyjnej, mogą wokół tej centralnej wartości, która jest przedmiotem przeżycia uczuciowego, dokonywać się pewne zmienne procesy. Oto w polu widzenia osoby zaangażowanej uczuciowo wobec drugiej osoby wartość przedmiotu jej miłości rozrasta się ogromnie, zwykle niewspółmiernie do prawdziwej jego wartości. Miłość uczuciowa ma wpływ na wyobraźnię i pamięć, a żyje równocześnie pod ich wpływem. Tym się chyba tłumaczy fakt, że w przedmiot swej miłości „wkłada” się różne wartości – wartości, których on sam

w sobie nie musi koniecznie posiadać. Są to wartości idealne, nie realne. Żyją one w świadomości osoby zaangażowanej uczuciowo, a często też dzieje się tak, że miłość uczuciowa wydobywa je z ukrycia w podświadomości i stawia w polu świadomości. Uczucie jest płodne wewnątrz podmiotu: ponieważ podmiot chciałby, pragnąłby i marzy, ażeby te różne wartości znalazły się w tej osobie, która jest przedmiotem jego miłości, przeto uczucie wywołuje je wszystkie i obdarza nimi tę osobę, do której się zwraca, ażeby w ten sposób zaangażowanie emocjonalne było tym pełniejsze. [...]

Niemniej w [tym] znamiennym rysie ludzkiej uczuciowości zdaje się tkwić główne źródło słabości całej miłości uczuciowej. Miłość ta wykazuje taką znamienną ambiwalencję: z jednej strony szuka bliskości osoby umiłowanej, szuka zbliżenia i wyrazów czułości, z drugiej zaś znajduje się właściwie w oddaleniu od niej, nie żyje bowiem jej prawdziwą wartością, ale żyje niejako na jej konto wartościami, do których sam podmiot lgnie jako do swego ideału. I dlatego sama miłość uczuciowa bardzo często bywa przyczyną rozczarowań. [...] Ona sama – jako forma wzajemnego odniesienia kobiety i mężczyzny – nie może wystarczyć. [...] Kiedy [...] pozostanie samą uczuciowością, wówczas [...] nie będzie jeszcze miłością w dojrzałym znaczeniu tego słowa. Obie osoby pozostaną bowiem mimo wszystko jakoś oddzielone od siebie, chociaż może się zdawać, że są tak blisko siebie, bo tak szukają zbliżenia.

Miłość i odpowiedzialność, s. 99–102

*

Wszystkie skłonności łącznie (które dają się też łatwo ująć w jaki taki system i których zaspokajanie nazywa się wtedy własną szczęśliwością) stanowią egocentryzm (*solipsismus*). Ten zaś jest egocentryzmem albo miłości samego siebie, sprzyjania ponad wszystko samemu sobie (*philautia*), albo egocentryzmem upodobania w samym sobie (*arrogantia*). Tamto nazywa się szczególnie miłością własną, a to zarozumiałością. Czysty rozum praktyczny zadaje miłości własnej jedynie [pewien] uszczerbek, ograniczając ją, jako naturalną i jeszcze przed prawem moralnym ujawniającą się w nas skłonność, tylko warunkiem zgodności z tym prawem; i wtedy zwie się ona rozumną miłością samego siebie. Ale zarozumiałość niweczy on zupełnie, ponieważ wszystkie pretensje do cenienia samego siebie, poprzedzające zgodność z prawem moralnym, są próżne i całkiem bezprawne, gdyż właśnie pewność intencji zgadzającej się z tym prawem jest pierwszym warunkiem wszelkiej wartości osoby [...], a wszelkie uroszczenie, które poprzedza tę pewność, jest fałszywe i sprzeczne z prawem. Pociąg zaś do ocenienia samego siebie, o ile ono opiera się jedynie na zmysłowości, należy również do skłonności, którym prawo moralne zadaje uszczerbek. A zatem prawo moralne niweczy zarozumiałość.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przełożył Jerzy Gałecki, PWN, Warszawa 1972, s. 121–122

Istnieje pewien przypadek, który podobny jest do [...] *pozornego* współodczucia, a zarazem przedstawia jego przeciwieństwo: [zachodzi] on wtedy, gdy wprawdzie istnieje zrozumienie cudzego cierpienia i zrozumienie to wyzwala reakcję cierpienia, ale intencja

czucia nie jest skierowana na cudze cierpienie, lecz na własną reakcję cierpienia. Zachodzi to wtedy, gdy ktoś zachowuje się zgodnie z sensem słów: „chcę widzieć wokół siebie wesołe oblicza" i dlatego rozwesela także ludzi ze swego otoczenia, bądź – odwrotnie – [stara się] ulżyć cierpieniu i bólowi innych, ponieważ „nie może patrzeć na coś takiego", bądź też przychylnie ustosunkowuje się do prośby żebraka lub wnoszącego podanie, „aby tylko poszedł sobie" i „uwolnił go od swego widoku". Prowadzi to potem do owych przypadków „słabych nerwów" – które Nietzsche tak niesłusznie identyfikował (obok przypadku zarażenia uczuciowego) z prawdziwym współodczuciem – gdy ktoś „nie może znieść widoku krwi" albo „nie może się przyglądać zarzynaniu kury". W tym wypadku bardzo pouczające jest to, że tutaj własna radość, względnie własne cierpienie i zwrócona na nie uwaga *wysuwa się* jakby, jako stan, przed cudzą uchwyconą radość i cudze cierpienie, oraz że intencja kieruje się na to własne wysunięte cierpienie i własną radość.

Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 72–73

Subiektywizm to coś zasadniczo różnego od subiektywności, od subiektywnego profilu każdej miłości. Subiektywność należy do natury miłości, która jest sprawą dwóch podmiotów (podmiot – *subiectum*), *y* i *x*. Subiektywizm natomiast jest wypaczeniem istoty miłości – chodzi o taki przerost momentu subiektywnego, że sama obiektywna wartość miłości zostaje w nim częściowo lub całkowicie pochłonięta i zagubiona. Pierwszą formę subiektywizmu można określić jako subiektywizm uczucia. [...] Uczucie jakby zmieniało kierunek przeżywania

prawdy. Człowiek – istota rozumna – posiada naturalną potrzebę poznawania prawdy i kierowania się nią; chodzi o obiektywną prawdę działania, w której zawiera się sam rdzeń ludzkiej moralności. Otóż uczucie niejako odwraca „wzrok prawdy" od tego, co obiektywne w działaniu, od przedmiotu czynu i od czynu samego, a zwraca go w stronę tego, co w nim subiektywne, w stronę samego przeżycia. [...]

Na miejsce owych zasad obiektywnych, które stanowią sprawdzian wartości danego czynu, wchodzi wartość samego uczucia i ona zaczyna decydować o wartości czynu; czyn jest dobry, jest „autentyczny", tzn. nasycony „prawdziwym" uczuciem. Uczucie jednak samo z siebie posiada prawdziwość li tylko subiektywną: prawdziwe uczucie może również napełniać czyn, który obiektywnie nie jest dobry. Dlatego też subiektywizm uczucia stanowi szeroką bramę, przez którą do miłości kobiety i mężczyzny mogą wejść różne uczynki, wewnętrzne czy zewnętrzne, które nie są zgodne z obiektywną istotą miłości, chociaż jako przeżycia mają charakter „miłosny". [...]

Od tej postaci subiektywizmu, od subiektywizmu uczuć, prosta i łatwa droga do subiektywizmu wartości, tak łatwa, że po prostu nie widać, dlaczego i w jaki sposób nią nie pójść, skoro się raz już weszło na pochyłą równię subiektywizmu. Miłość sama jest nastawiona na wartość obiektywną. Taka jest przede wszystkim wartość osoby, którą się w miłości obustronnie afirmuje, taką wartość posiada zjednoczenie osób, do którego miłość prowadzi. [...] Subiektywizm wartości leży w tym, że wszystkie te wartości obiektywne [...] zostają potraktowane tylko i wyłącznie jako okazja do wywołania przyjemności czy też różnych odcieni rozkoszy.

Przyjemność staje się jedyną wartością i całkowitą podstawą wartościowania. [...]

Nie może [...] być mowy w tym stanie rzeczy o jakimś „wspólnym «ja»", które tworzy się wówczas, gdy jedna z osób chce dobra drugiej tak jak swego własnego i w dobru jej znajduje swoje własne dobro. Przyjemności samej nie można chcieć w ten sposób właśnie dlatego, że jest ona dobrem czysto podmiotowym, nie trans-subiektywnym ani nawet nie inter-subiektywnym. Można więc co najwyżej chcieć „obok" swojej własnej przyjemności również przyjemności drugiego człowieka, ale zawsze tylko „pod warunkiem" swojej własnej. Tak więc subiektywizm wartości, czyli nastawienie na samą przyjemność jako na wyłączny cel obcowania i współżycia kobiety i mężczyzny, z reguły jest egoizmem. Wynika to z natury przyjemności. Nie chodzi jednak bynajmniej o to, aby w niej samej widzieć zło – przyjemność sama w sobie jest swoistym dobrem – lecz o to tylko, by wskazać na zło moralne, jakie zawiera się tu w nastawieniu woli na samą przyjemność. Nastawienie takie bowiem nie tylko jest subiektywne, ale również egoistyczne.

Mówi się czasem o egoizmie zmysłów i egoizmie uczucia. [...]

Egoizm zmysłów kojarzy się bardziej z subiektywizmem wartości. Podmiot dąży wprost do przyjemności, której mogą dostarczyć przeżycia erotyczne związane z „ciałem i płcią", osobę traktuje się wówczas dość wyraźnie jako „przedmiot". Ta forma egoizmu jest raczej przejrzysta. Egoizm uczuć nie posiada tej przejrzystości i dlatego łatwiej się w nim zawikłać. Kojarzy się on bowiem przede wszystkim z subiektywizmem uczucia, w którym

na pierwszy plan nie wysuwa się jeszcze przyjemność, chodzi w nim tylko o samo uczucie, bo ono stanowi warunek autentyczności przeżycia. Tak więc w egoizmie uczucia więcej jest szukania własnego „ja" niż szukania przyjemności. A jednak i tutaj jest ona celem; nastawienie na nią w ostateczności też decyduje o egoizmie. Chodzi bowiem o przyjemność, która zawiera się w samym przeżywaniu uczucia czy też w jego doznawaniu. Kiedy uczucie staje się celem tylko ze względu na tę przyjemność, jaka zawiera się w jego przeżywaniu lub doznawaniu, wówczas osoba, do której ono się zwraca lub od której pochodzi, znów jest tylko „przedmiotem", który dostarcza okazji do zaspokojenia potrzeb emocjonalnych własnego „ja". Egoizm uczucia, który graniczy często z pewnego rodzaju zabawą („bawienie się cudzym uczuciem"), jest nie mniej głębokim wypaczeniem miłości jak egoizm zmysłów, z tą tylko różnicą, że tamten zarysowuje się wyraźniej jako egoizm, a ten łatwiej może się ukryć w pozorach miłości.

Miłość i odpowiedzialność, s. 138–142

*

Czyny ludzkie tylko miłością różnią się pod względem swej wartości. Niejeden czyn wygląda zewnętrznie na dobry, choć nie wyrasta z korzeni miłości. Podobnie i kwiaty mają ciernie. Niejeden czyn wygląda na surowy i twardy, choć dokonuje się go dla wychowania, z pobudki miłości. Dlatego polecamy ci jedno krótkie zdanie: *Kochaj i czyń, co chcesz!* Gdy milczysz – milcz

z miłością; gdy mówisz – mów z miłości; gdy karcisz – karć z miłości; gdy przebaczasz – przebaczaj z miłości.

Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, w: tenże, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, część I–II, przełożyli Władysław Szołdrski i Wojciech Kania, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1977, s. 461

Im dłuższa jest droga w miłości, tym więcej rozkoszy doznaje natura subtelna.

Blaise Pascal, *Rozprawy i listy*, przełożyli Mieczysław Tazbir i Tadeusz Żeleński-Boy, PAX, Warszawa 1962, s. 329

Czułość jest nie tylko wewnętrzną zdolnością współ-odczuwania, uczuleniem na cudze przeżycia i stany duszy drugiej osoby. Wszystko to zawiera się w czułości, ale nie stanowi jeszcze jej istoty, w której wyraża się tendencja do objęcia własnym uczuciem tych cudzych przeżyć i stanów duszy drugiej osoby. Tendencja wyraża się na zewnątrz, zachodzi bowiem potrzeba zasygnalizowania drugiemu „ja" własnego przejęcia się jego przeżyciami czy stanami wewnętrznymi, tak aby ten drugi człowiek odczuł, że ja to wszystko podzielam, że również przeżywam. [...]

Uczynki, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, które mają swe źródło w czułości, domagają się zupełnie innej kwalifikacji etycznej niż te, których źródłem jest zmysłowość i wola użycia seksualnego. Czułość w odróżnieniu od nich może być zupełnie bezinteresowna, wówczas gdy przede wszystkim zaznacza się w niej wzgląd na drugiego człowieka, na jego sytuację wewnętrzną. Bezinteresowność ta ustępuje, w miarę jak różne

przejawy czułości służą przede wszystkim potrzebie zaspokojenia własnej uczuciowości. Ale i to ostatnie może być jeszcze wartościowe, o ile przynosi z sobą przeżycie bliskości człowieka w stosunku do człowieka, zwłaszcza gdy ta bliskość jest potrzebna jednemu i drugiemu. Pewna „interesowność" mieści się w ludzkiej miłości, nie przekreślając zresztą w niczym jej właściwego charakteru. [...] Człowiek każdy jest dobrem ograniczonym i dlatego też zdolnym do ograniczonej tylko bezinteresowności. [...]

Trzeba w [...] przejawy czułości wprowadzić jedną jedyną miarę, mianowicie miarę miłości osoby. Istnieje bowiem również niebezpieczeństwo podsycenia egoizmu tą drogą. Może się do tego przyczynić przesadna czułość, czułość, która osobie okazującej ją służy przede wszystkim do zaspokojenia własnej uczuciowości, a nie liczy się z obiektywną potrzebą i dobrem drugiego człowieka. Dlatego prawdziwa ludzka miłość, miłość „do" osoby i miłość „pomiędzy" osobami, musi łączyć w sobie dwa momenty: czułości i pewnej twardości. W przeciwnym razie zatraci swój zdrowy i jędrny profil wewnętrzny, zamieni się w bezowocne rozczulenie i miękkość. Nie wolno zapominać, że miłość człowieka musi zawierać w sobie również pewne elementy walki – walki o tego właśnie człowieka, o jego prawdziwe dobro. [...]

Trzeba zwrócić uwagę na to, że każda miłość między kobietą a mężczyzną, również ta, która w intencji obojga ma być prawdziwa i uczciwa, rozwija się na ogół w ten sposób, że jej profil subiektywny narasta szybciej niż obiektywny. Różne elementy jej psychologicznej struktury niejako wcześniej kiełkują, podczas gdy sama jej etyczna istota musi dojrzewać stopniowo i z wolna. [...]

Zgodnie z tym należy odwoływać się do tym większej odpowiedzialności w przyznawaniu kobiecie i mężczyźnie „prawa do czułości", zarówno do jej doznawania, jak i do jej okazywania. Na pewno istnieje tendencja – zwłaszcza u niektórych ludzi – do rozszerzenia tych praw, do przedwczesnego korzystania z nich wówczas, gdy mamy do czynienia u obojga tylko z rozbudzeniem uczuciowości, a wraz z nią zmysłowości, ale gdy brak jeszcze obiektywnego profilu miłości i zjednoczenia osób. Taka przedwczesna czułość w obcowaniu *y – x* niejednokrotnie nawet niszczy miłość albo przynajmniej nie pozwala jej się rozwijać w całej pełni, w całej wewnętrznej i obiektywnej zarazem prawdzie. [...]

Czułości ogromnie wiele potrzeba w małżeństwie, w całym tym wspólnym życiu, gdzie przecież nie tylko „ciało" potrzebuje „ciała", ale przede wszystkim człowiek potrzebuje człowieka. Ma tutaj czułość ogromną rolę do spełnienia. Gruntownie zespolona z prawdziwą miłością osoby, bezinteresowna, zdolna jest ona wyprowadzić miłość z różnych niebezpieczeństw egoizmu zmysłów, z niebezpieczeństw postawy użycia.

Miłość i odpowiedzialność, s. 179–184

3. Oblicza miłości

Skąd bierze się miłość, gdzie ma swe źródło i początek, gdzie jest jej siedlisko, w którym przebywa i z którego wychodzi? Miejsce to jest ukryte lub pozostaje w ukryciu. W głębi człowieka istnieje jakieś miejsce, a z tego miejsca wydobywa się życie miłości, „z serca bowiem wydobywa się życie". Ale ujrzeć tego miejsca nie

możesz. Jak głęboko byś wniknął – źródło usuwa się w dal i w ukrycie; nawet gdybyś wniknął najgłębiej – źródło pozostanie zawsze nieco głębiej, tak jak również początek źródła wtedy, gdy zdaje ci się, że jesteś tuż, a ów początek jeszcze daleko. Z tego miejsca wydobywa się miłość różnymi drogami, ale żadną z tych dróg nie zdołasz dotrzeć do jej ukrytego źródła. Tak jak Bóg mieszka w światłości, z której wychodzi każdy promień oświecający świat, i żaden człowiek nie może tą drogą postępować, by oglądać Boga, bo strumień światła zamienia się natychmiast w ciemność, gdy się zwróci oczy ku światłu – podobnie mieszka miłość w ukryciu albo ukryta w głębokości. Tak jak tryskający zdrój szepce, namawia i nęci, omal nie prosi człowieka, by szedł dalej i nie zechciał próbować znaleźć źródła zdroju i objawić go całemu światu; tak jak promienie słońca zachęcają człowieka, by przy ich pomocy oglądał wspaniałość świata, ale śmiałka dla przestrogi karzą oślepieniem, kiedy zwraca się, by natarczywie i zuchwale odkryć źródło światła; tak jak wiara ofiarowuje się człowiekowi za przewodnika na drodze życia, ale każe zdrętwieć zuchwałemu, który zmierza do tego, by ją pojąć, tak też miłość pragnie i prosi, aby jej ukryte źródło i życie pozostało tajemnicą i aby żaden człowiek, ciekawie, zuchwale i po wandalsku nie ważył się ujrzeć, czego przecież widzieć nie może, i by przez swą ciekawość nie był pozbawiony radości i szczęścia.

Søren Kierkegaard, *Ukryte życie miłości*, przełożył Jacek Susuł, „Znak”, nr 1/1960, s. 45–46

Uczucie psychiczno-duchowego wstydu zachowuje siły indywidualności i hamuje ich roztrwonienie. Sprawia, że to, co

najlepsze w człowieku, kryje się przed jego świadomością, a on sam nigdy nie zna siebie i nie ocenia siebie jako dobrego i nigdy nie uzewnętrznia tego, co najlepsze i najgłębsze, aby je ujrzano. [...] Wstyd wykazuje tutaj głębokie pokrewieństwo z pokorą, jako następstwo tego, że miłość do siebie przesuwa wzór coraz wyżej, zatem ponad chwilowo osiągnięty stan empiryczny.

Kiedy człowiek się wstydzi, np. jakiegoś czynu, jakiegoś zachowania się wobec innych albo nieumiarkowania, mimowolnie stawia wartość swojej osoby ponad wartością swego stanu lub impulsu. W odróżnieniu od skruchy, w zawstydzeniu się zawsze tkwi pewien moment miłości własnej, która jest zawiedziona.

Max Scheler, *Über Scham und Schamgefül*, przełożył A. W., w: tenże, *O człowieku i sprawach ludzkich*, „Znak", nr 2/1975, s. 225

Można powiedzieć [...], że zjawisko wstydu występuje wówczas, gdy to, co z racji swojej istoty czy swego przeznaczenia winno być wewnętrzne, wychodzi poza obręb wnętrza osoby i staje się w jakiś sposób zewnętrzne. [...]

Chodzi nam w szczególności o wstyd seksualny. [...]

Istotna dla tego wstydu jest [...] dążność do ukrycia samych wartości seksualnych, i to przede wszystkim o tyle, o ile w świadomości danej osoby stanowią one „możliwy przedmiot użycia" dla osób drugiej płci. [...]

Ujawnia się tutaj ów głęboki związek pomiędzy zjawiskiem wstydu a naturą osoby. Osoba jest panią samej siebie (*sui iuris*); nikt inny prócz Boga-Stwórcy nie ma i nie może mieć w stosunku do niej żadnego prawa własności. Jest własnością siebie samej, ma

władzę samostanowienia, nikt nie może naruszać jej samoistności. Nikt też nie może uczynić jej swoją własnością, chyba że ona sama na to pozwoli, oddając mu siebie z miłości. Otóż ta obiektywna nieodstępność (*alteri incommunicabilitas*) oraz nietykalność osoby dochodzi do głosu właśnie w przeżyciu wstydu seksualnego. [...] Wstyd seksualny jest poniekąd objawieniem ponad-użytkowego charakteru osoby. [...]

Ów spontaniczny pęd do ukrycia wartości seksualnych oraz seksualnego charakteru przeżyć, z jakim spotykamy się u kobiety i mężczyzny, ma jednak jeszcze głębszy sens. Nie chodzi tylko o to, aby niejako uciec ze wszystkim, co seksualne, przed reakcją osoby innej płci. [...] W parze z tą ucieczką przed reakcją na same wartości seksualne idzie bowiem pragnienie wywołania miłości. [...] Wstyd seksualny nie jest ucieczką przed miłością, ale wręcz przeciwnie – jakimś otwieraniem sobie drogi do niej. Spontaniczna potrzeba ukrycia samych wartości seksualnych związanych z osobą jest naturalną drogą do odsłonięcia wartości samej osoby. Wartość osoby jest ściśle związana z jej nietykalnością, z jej pozycją „ponad przedmiotem użycia". Wstyd seksualny niejako odruchowo broni tej pozycji, broni więc także wartości osoby. Ale nie chodzi tylko o to, aby ją obronić. Chodzi o to, aby tę wartość niejako objawić, i to objawić właśnie w łączności z wartościami seksualnymi, które się z nią łączą w danej osobie. Wstyd nie ukazuje wartości osoby w jakiś abstrakcyjny sposób, jako teoretycznej wielkości dostępnej tylko dla rozumu, ukazuje ją natomiast w sposób żywy i konkretny, tak jak ona jest zespolona z wartościami *sexus*, a jednak w stosunku do nich nadrzędna. Stąd owo przeżycie nietykalności. [...] Ów znamienny dla prawdziwie kochających się osób „lęk przed

zetknięciem" jest pośrednim wyrazem afirmacji wartości samej osoby, a wiadomo, że to moment konstytutywny miłości we właściwym, czyli etycznym, znaczeniu tego słowa.

Istnieje też pewien naturalny wstyd przeżywania miłości jako sprawy ciała. Słusznie mówi się o intymności owych przeżyć. Kobieta i mężczyzna uciekają wówczas przed wzrokiem i przed obecnością innych ludzi. [...] Miłość jest zjednoczeniem osób, które dopełnia się w danym przypadku zbliżeniem i współżyciem cielesnym. To ostatnie polega na jakimś współprzeżywaniu wartości seksualnych, które stanowi o wspólnym używaniu seksualnym kobiety i mężczyzny. Takie współprzeżywanie wartości *sexus* może być gruntownie zespolone z miłością, może w niej znajdować swe obiektywne pokrycie i uzasadnienie (to właśnie droga do przezwyciężenia wstydu u samych osób biorących udział w akcie seksualnym. [...]).

Tylko oni jednak świadomi są tego pokrycia i uzasadnienia, tylko dla nich miłość jest jakąś sprawą „wnętrza", sprawą duszy, nie tylko ciała. Dla każdego natomiast człowieka z zewnątrz wystąpiłyby tylko zewnętrzne przejawy, a więc tylko owo współprzeżywanie wartości *sexus*, podczas gdy samo zjednoczenie osób, obiektywna istota miłości pozostałaby z zewnątrz niedostępna. Zrozumiała rzecz, iż wstyd, który dąży do ukrycia wartości seksualnych, ażeby przez to zabezpieczyć wartość osoby, dąży również do ukrycia samego współprzeżywania wartości seksualnych, ażeby przez to zabezpieczyć wartość samej miłości, i to przede wszystkim dla tych dwojga osób, które ją wspólnie przeżywają. [...]

Znajdujemy w tym potwierdzenie duchowości i „wewnętrzności" osoby ludzkiej, która dostrzega pewne „zło" w tym wszystkim, co nie jest dosyć wewnętrzne, czyli duchowe, ale tylko zewnętrzne, cielesne, irracjonalne. Ponieważ więc we współprzeżywaniu wartości seksualnych przez kobietę i mężczyznę wszystko to bardzo mocno dochodzi do głosu i uwydatnia się, podczas gdy samo osobowe ich zjednoczenie jest niejako utajone wewnątrz każdej z tych osób i niedostępne dla nikogo z zewnątrz, stąd potrzeba ukrywania całej miłości jako sprawy „ciała i płci".

Miłość i odpowiedzialność, s. 157–162

*

Wiadomo [...], że można dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. Rzecz jasna, iż ten mój cel musi ona poznać i uznać za dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź: więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta szczególna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale jednoczy „od wewnątrz" osoby działające – i wówczas stanowi ona istotny rdzeń wszelkiej miłości. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy. [...] O zdolności miłowania stanowi to, że człowiek gotów jest świadomie szukać dobra z innymi i podporządkować się temu dobru ze względu na innych lub innym ze względu na to dobro.

Miłość i odpowiedzialność, s. 31

Miłość [...] oznacza wzajemny stosunek dwojga ludzi, kobiety i mężczyzny, oparty znów na jakimś stosunku do dobra. Ów stosunek do dobra rozpoczyna się [...] upodobaniem. Podobać się znaczy mniej więcej tyle, co przedstawiać się jako pewne dobro. [...]

Upodobanie to nie tylko myślenie o jakiejś osobie jako o dobru, upodobanie to zaangażowanie myślenia w stosunku do tej osoby jako do pewnego dobra, zaangażowanie takie zaś może być w ostateczności spowodowane tylko przez wolę. Tak więc w owym „podobaniu się" zawarty jest już jakiś pierwiastek „chcę". [...] Uczucia obecne są przy narodzinach miłości właśnie przez to, że pomagają w kształtowaniu się upodobań mężczyzny względem kobiety, a jej w stosunku do niego. Cała sfera uczuciowa człowieka nie jest z natury nastawiona na poznawanie, ale raczej na doznawanie. Naturalne nastawienie tej sfery wyraża się w reakcji wzruszeniowo (czyli emocjonalnie) afektywnej na dobro. [...]

A przecież pomimo tego upodobanie nie równa się tylko pewnej sumie przeżyć zrodzonych w kontakcie osoby *x* z osobą *y*. Wszystkie te przeżycia pojawiają się przy sposobności upodobania w świadomości osoby będącej jego podmiotem. Upodobanie jednak to coś więcej niż ów stan świadomości przeżywającej takie lub inne wartości. Ma ono za przedmiot osobę i płynie też z całej osoby. Taki stosunek do osoby to nic innego jak miłość, choć dopiero w swoim zarodku. [...]

Reakcja wzruszeniowo-afektywna bierze wydatny udział w upodobaniu i wyciska na nim swoiste piętno. Uczucia same z siebie nie mają mocy poznawczej, mają natomiast moc nastawiania i orientowania aktów poznawczych, to właśnie najwyraźniej zaznacza się w upodobaniu. Ale też właśnie to

stwarza pewną wewnętrzną trudność, jeśli chodzi o dziedzinę osobowo-seksualną.

Trudność ta tkwi w stosunku przeżycia do prawdy. Uczucia bowiem pojawiają się w sposób spontaniczny – stąd też upodobanie do jakiejś osoby wyrasta nieraz nagle i nieoczekiwanie – ale reakcja ta jest właściwie „ślepa". Naturalna działalność uczuć nie zmierza do ujęcia prawdy o przedmiocie. Prawda jest w człowieku funkcją i zadaniem rozumu. A jakkolwiek byli tacy myśliciele (Pascal i Scheler), którzy mocno akcentowali osobną logikę uczuć (*logique du coeur*), to jednak reakcje wzruszeniowo-afektywne równie dobrze mogą pomagać w upodobaniu prawdziwego dobra, jak i przeszkadzać. A to jest sprawa niesłychanie ważna dla wartości każdego upodobania. Wartość upodobania leży przecież w tym, że dobro, do którego ono się zwraca, naprawdę jest tym dobrem, o jakie chodzi. Tak więc i w upodobaniu pomiędzy *y* a *x* prawda o wartości osoby, ku której druga osoba żywi upodobanie, jest czymś podstawowym i decydującym. I właśnie tutaj reakcje wzruszeniowo-afektywne przyczyniają się nieraz do skrzywienia czy też zafałszowania upodobań, kiedy poprzez nie dostrzega się w danej osobie wartości, których w niej naprawdę nie ma. Może to być bardzo niebezpieczne dla miłości. Kiedy bowiem reakcja uczuciowa minie – a do jej natury należy właśnie fluktuacja – wówczas podmiot, który cały swój stosunek do danej osoby oparł na tej reakcji, a nie na prawdzie o osobie, zostaje niejako w próżni, pozbawiony tego dobra, o którym mniemał, że je znalazł. A z takiej próżni i ze związanego z nią poczucia zawodu rodzi się nieraz reakcja uczuciowa o przeciwnym zabarwieniu: miłość czysto

uczuciowa często przechodzi w również uczuciową nienawiść do tej samej osoby.

Miłość i odpowiedzialność, s. 70–72

*

Życzliwość podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane, i to bez ich wiedzy, a z przyjaźnią rzecz ma się inaczej. [...] Życzliwość nie jest też miłością, bo nie ma w niej tej intensywności ani tego pragnienia, które towarzyszą nierozłącznie miłości. I miłość wymaga przyzwyczajenia, życzliwość zaś rodzi się nagle, jak się to zdarza też w stosunku do zawodników na igrzyskach; odczuwa się bowiem życzliwość dla nich i podziela się ich życzenia, ale w niczym się nie może z nimi współdziałać; bo [...] życzliwość dla nich rodzi się nagle i uczucie to jest powierzchowne.

Życzliwość zdaje się być początkiem przyjaźni, tak jak radość oczu jest początkiem miłości: wszak nikt nie kocha drugiego, jeśli przedtem nie radowała go jego powierzchowność, choć ten, kogo cieszy powierzchowność drugiego, jeszcze go nie kocha, lecz wtedy dopiero, kiedy tęskni za nieobecnym i pragnie jego obecności. Podobnie też nie mogą zostać przyjaciółmi ludzie, co nie odczuwają życzliwości dla siebie, choć tacy, co ją odczuwają, nie są jeszcze przyjaciółmi, bo tym, którzy są życzliwi, tylko życzą dobrze, lecz nie współdziałaliby z nimi w niczym ani nie ponieśliby żadnego dla nich trudu. Dlatego przenośnie można by nazwać życzliwość nieczynną przyjaźnią, z tym że jeśli trwa długo i przechodzi w przyzwyczajenie, to staje się przyjaźnią.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przełożyła Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom V, PWN, Warszawa 2000, 1166 b–1167 a

Sympatia oznacza przede wszystkim to, co „się dzieje" pomiędzy ludźmi w dziedzinie ich uczuć – to, przez co przeżycia emocjonalno-afektywne łączą ludzi. [...]

Słabość sympatii płynie [...] z niedostatecznej jej obiektywności. W parze z tym jednak idzie wielka subiektywna siła sympatii, która też nadaje ludzkim miłościom ich subiektywną wyrazistość. Samo rozumowe uznanie wartości drugiej osoby, choćby najrzetelniejsze, nie stanowi jeszcze miłości (tak jak nie stanowi też upodobania [...]). Dopiero sympatia ma tę moc, że przybliża ludzi do siebie, w sposób dla nich odczuwalny, w sposób doświadczalny. Miłość zaś jest doświadczeniem, a nie dedukcją tylko. [...]

A jednak sympatia nie jest bynajmniej całą miłością, tak jak wzruszenie i uczucie nie jest całym życiem wewnętrznym osoby ludzkiej, jest tylko jednym z jego elementów. Elementem głębszym i daleko bardziej zasadniczym jest wola, ona też jest władzą powołaną do tego, aby kształtować miłość w człowieku i pomiędzy ludźmi. Stwierdzenie to jest ważne z tego względu, że miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną nie może pozostawać na poziomie samej sympatii, ale musi się stawać przyjaźnią. W przyjaźni bowiem – inaczej niż w samej sympatii – rozstrzygający jest udział woli. [...]

Przyjaźń bierze istotnie w posiadanie całego człowieka, jest ona jego dziełem, zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego „ja", do którego się zwraca, podczas gdy to wszystko w granicach sympatii jeszcze się nie dokonało. I na tym polega właśnie obiektywna siła przyjaźni. Ta ostatnia potrzebuje jednakże

uwydatnienia w podmiocie, jakby subiektywnego akcentu. I tego znów dostarcza sympatia. Sama ona jeszcze nie jest przyjaźnią, stwarza jednakże warunki do tego, ażeby przyjaźń pomiędzy dwiema osobami mogła zaistnieć, a skoro już zaistnieje, ażeby mogła posiadać swoją podmiotową wyrazistość, swój klimat i swoją temperaturę uczuciową. [...]

Miłość [...] polega na gruntownym przetwarzaniu sympatii w przyjaźń. Jest ona bowiem z istoty swej czymś twórczym i konstruktywnym, a nie czymś konsumpcyjnym tylko. Sympatia jest zawsze tylko jakimś sygnałem, ale nie jest stanowczo wykończonym faktem, który posiadałby całkowity ciężar gatunkowy osób. Musi się ona dopiero niejako dopracować dna w człowieku, dopracować się gruntu w przyjaźni, tak jak znów z drugiej strony przyjaźń musi się dopełnić klimatem i temperaturą sympatii. Są to dwa procesy, które winny się wzajemnie przenikać, nie przeszkadzając sobie. Na tym właśnie polega „sztuka" wychowania miłości, właściwa *ars amandi*.

Miłość i odpowiedzialność, s. 82–86

*

Najlepszy użytek, jaki mogę zrobić z mojej wolności, to oddanie jej w twoje ręce; to tak, jakbym dobrowolnie twoją wolność podstawił na miejsce mojej; a raczej w sposób paradoksalny przez to podstawienie moja wolność się spełnia.

Gabriel Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, przełożył Stanisław Ławicki, PAX, Warszawa 1965, s. 56

Różnica płci (natura) określa nas jedynie w ramach różnicy osób. Sprowadzenie tej ostatniej do tej pierwszej określa położenie kobiety i mężczyzny. Kobieta ma oczywiście duszę. Ale osiąga ją w pełni dopiero wówczas, gdy daje ją mężczyźnie, ponieważ wtedy mężczyzna nie tylko daje jej w zamian swą duszę, ale po raz pierwszy dochodzi do wniosku, że nawet on tę duszę posiada. To, co jest przedmiotem wymiany pomiędzy mężczyzną i kobietą, nie należy ani do natury, ani do ciała, ani nie jest kwestią pożądania, lecz należy do duszy, która posługuje się wszystkim i przekracza wszystko.

Jean-Luc Marion, *Kobieta – teraźniejszość mężczyzny*, przełożyła Małgorzata Tryc-Ostrowska, w: *Kosmos i człowiek*, Kolekcja Communio, nr 4, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1989, s. 272–273

Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego „ja". [...]

W problemie miłości oblubieńczej zawiera się jakiś głęboki paradoks. [...] Oto z racji swej natury każda osoba jest kimś nie-przekazywalnym, nie-odstępnym. W porządku natury jest ona nastawiona na doskonalenie się, na osiąganie coraz większej pełni własnego bytu, który przecież jest zawsze jakimś konkretnym „ja". [...] Owo doskonalenie się przychodzi poprzez miłość i wraz z miłością. Najpełniejsza, a zarazem jakby najradykalniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne „ja" uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego „ja", a po drugie – że się przy tym owego „ja" bynajmniej nie niszczy i nie dewaluuje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci

w znaczeniu oczywiście ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym. [...]

Miłość oblubieńcza nie może być czymś fragmentarycznym ani też przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby. Stanowi ona zawsze jakąś szczególną krystalizację całego ludzkiego „ja", skoro mocą tej miłości jest ono zdecydowane tak właśnie sobą zadysponować. W oddaniu siebie musimy odnaleźć szczególny dowód posiadania siebie. [...]

Pojęcie miłości oblubieńczej łączy się z oddaniem osoby indywidualnej drugiej wybranej osobie. I dlatego o miłości oblubieńczej mówimy w pewnych wypadkach, gdy chodzi o określenie stosunku pomiędzy człowiekiem a Bogiem. [...] Istnieją także jak najgłębsze podstawy do tego, aby mówić o miłości oblubieńczej w związku z małżeństwem. Miłość osób, mężczyzny i kobiety, prowadzi w małżeństwie do wzajemnego oddania się. Od strony osoby indywidualnej jest to wyraźne oddanie się drugiej osobie, w relacji zaś między-osobowej – oddanie wzajemne. Tego oddania się, o którym tutaj mowa, nie należy całkowicie utożsamiać (a w konsekwencji przez to mieszać) z „oddaniem się" w znaczeniu psychologicznym tylko, czyli z przeżyciem oddania, ani też tym bardziej z „oddaniem się" w znaczeniu tylko fizycznym. Jeśli chodzi o pierwsze z tych znaczeń, to tylko kobieta, a w każdym razie przede wszystkim kobieta, przeżywa swój udział w małżeństwie jako „oddanie się"; mężczyzna przeżywa go inaczej, tak że psychologicznie biorąc następuje jakaś korelacja „oddania się" i „posiadania". Jednakże psychologiczny punkt widzenia nie jest tutaj wystarczający. Ujmując bowiem problem do końca obiektywnie, a więc ontologicznie, musi w tej relacji zachodzić

równocześnie wzajemne oddanie się ze strony mężczyzny, które – jakkolwiek inaczej przeżyte niż u kobiety – musi być jednak realnym oddaniem się drugiej osobie. W przeciwnym bowiem razie zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania tej drugiej osoby, kobiety, jako przedmiotu, i to nawet przedmiotu użycia. Jeśli zatem małżeństwo ma odpowiadać wymogom normy personalistycznej[4], musi się w nim realizować oddanie wzajemne, wzajemna miłość oblubieńcza. Spotykają się w nim na zasadzie wzajemności dwa oddania, męskie i kobiece, które psychologicznie mają różną postać, ale ontologicznie jednak zachodzą i „składają się" na dojrzały całokształt wzajemnego oddania. Wyłania się stąd szczególne zadanie dla mężczyzny, który w „zdobywanie" czy „posiadanie" musi wprowadzić właściwą postawę i treść, a jest nią również oddanie siebie. [...]

Pojęcie miłości oblubieńczej posiada kluczowe znaczenie dla ustalenia norm całej moralności seksualnej. Istnieje z pewnością jakiś bardzo szczególny związek pomiędzy *sexus* a osobą w porządku obiektywnym, któremu w porządku świadomości odpowiada szczególne poczucie prawa osobistej własności swego „ja". [...] W konsekwencji nie może być mowy o oddaniu seksualnym, które nie posiadałoby znaczenia oddania osoby i nie wchodziło w jakiś sposób w orbitę tych wymagań, które mamy prawo stawiać miłości oblubieńczej.

Miłość i odpowiedzialność, s. 88–91

„Ogrodem zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym” (Pnp 4, 12).

[...] Można powiedzieć, iż obie metafory wyrażają całe osobowe dostojeństwo płci – owej kobiecości, która należąc do osobowej struktury samoposiadania, może z kolei stanowić nie tylko o metafizycznej głębi, ale także o właściwej prawdzie i autentyczności osobowego oddania.

Katechezy o teologii małżeństwa, część II, rozdział II, 30 V 1984

*

A ten, kto kocha kogoś dla jego piękności, czy go kocha? Nie; gdyż ospa, która zabije piękność, nie zabijając człowieka, sprawi, iż przestanie go kochać.

A jeśli mnie ktoś kocha dla mego rozumu, dla mej pamięci, czy kocha mnie? Nie, ponieważ mogę stracić te przymioty, nie tracąc samego siebie.

Blaise Pascal, *Myśli*, W układzie według wydania Jacques Chevaliera, przełożył Tadeusz Żeleński-Boy, PAX, Warszawa 1977, 306

W miłości człowieka do człowieka (i w nienawiści) akty te wykazują swoją całkowitą niezależność od zmiany stanów uczuciowych już przez to, że w owej zmianie stanów *utrzymują się* na swym przedmiocie jak spokojne, silne promienie. Ból i cierpienie, jakie nam sprawia ukochany człowiek, nigdy nie zmieniają naszej miłości do niego; radości i przykrości dostarczone nam przez znienawidzonego [człowieka] nigdy nie zmieniają naszej

nienawiści. W najróżnorodniejszej wymianie radości i cierpienia, która dzień w dzień zachodzi między ludźmi, ich wzajemne związki miłości i nienawiści pozostają całkowicie niezmienione. Jedynym, co można tu powiedzieć, jest tylko to, że ukochany obiekt jest bogatszym źródłem zarówno możliwych radości, jak i możliwych cierpień. To samo dotyczy także przedmiotu znienawidzonego.

Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 228–229

Na drodze do tego, co stanowi ostateczną formę miłości, musi leżeć po obu stronach, tj. zarówno u mężczyzny, jak i u kobiety, wybór osoby – tej, ku której zwróci się miłość oblubieńcza i oddanie. Wybór posiada taki sam ciężar gatunkowy, jak to, do czego on prowadzi. Wybiera się wszak osobę, a wraz z nią i oblubieńczą formę miłości – wzajemne oddanie. [...]

Życie sprawdzi wartość wyboru oraz wartość i prawdziwą wielkość miłości.

Sprawdza się ona najbardziej wówczas, gdy samo przeżycie zmysłowo-uczuciowe osłabnie, gdy same wartości seksualne przestaną niejako działać. Wówczas pozostanie tylko wartość osoby i wyjdzie na wierzch wewnętrzna prawda miłości. [...] O ile bowiem nie tylko zmysłowość, ale także sama uczuciowość wykazują swoistą ruchliwość i zmienność – a to wywołuje zawsze pewien bodaj podświadomy niepokój – to miłość wewnętrznie dojrzała uwalnia się przez wybór osoby od tego niepokoju. Uczucie staje się spokojne i pewne, przestaje bowiem krążyć wokół siebie samego i chodzić za sobą, a idzie za swym przedmiotem, za osobą.

Czysto subiektywna prawda uczucia ustąpiła miejsca obiektywnej prawdzie osoby, która jest przedmiotem wyboru i miłości. Dzięki temu zaś uczucie samo nabiera jakby nowych właściwości. Staje się proste i jakieś trzeźwe. O ile więc dla czysto uczuciowej miłości znamienna jest owa idealizacja [...] – uczuciowość niejako sama stwarza różne wartości i wyposaża nimi osobę, do której się zwraca – to dojrzała wewnętrznym aktem wyboru miłość osoby, skupiona na wartości samej osoby, sprawia, że kochamy uczuciowo osobę taką, jaką ona naprawdę jest – nie nasze wyobrażenie o niej, ale prawdziwą osobę. Kochamy ją z jej zaletami i wadami, poniekąd niezależnie od zalet oraz pomimo wad. Wielkość takiej miłości ujawnia się najbardziej wówczas, gdy osoba ta upada, kiedy wychodzą na jaw jej słabości czy nawet grzechy. Człowiek prawdziwie miłujący nie tylko nie odmawia wtedy swej miłości, ale poniekąd bardziej jeszcze miłuje – miłuje, mając świadomość braków i wad i nie aprobując ich bynajmniej. Sama osoba bowiem nigdy nie traci swej istotnej wartości. Uczucie, które idzie za wartością osoby, jest wierne człowiekowi.

Miłość i odpowiedzialność, s. 117–120

*

W miłości człowiek podnosi niejako przyłbicę, która dotychczas zakrywała i chroniła naszą intymną i wewnętrzną naturę. W miłości i tylko w miłości [człowiek] zwraca się do innej osoby tak, że „oddaje się" jej w swej intymności.

Dietrich von Hildebrand, *Istota miłości*, przełożyła Maria Grabowska, w: *O miłości* (antologia pod redakcją Mariana Grabowskiego), Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1998, s. 144

O ile miłość jako sprawa ciała w sposób naturalny łączy się na zewnątrz (tj. w stosunku do jakiejkolwiek innej osoby poza tą kobietą i tym mężczyzną, którzy przeżywają ją wspólnie) ze wstydem, to wewnątrz, czyli pomiędzy nimi, zachodzi znamienne zjawisko, które tutaj określamy jako „absorpcję wstydu przez miłość". Wstyd zostaje niejako wchłonięty przez miłość, roztopiony w niej, tak że kobieta i mężczyzna przestają się wzajemnie wstydzić współprzeżywania wartości *sexus*. [...]

Kiedy mówimy o „absorpcji" wstydu przez miłość, nie znaczy to bynajmniej, że miłość znosi czy też niszczy wstyd seksualny, wręcz przeciwnie: jeszcze bardziej wyostrza poczucie tego wstydu w mężczyźnie i kobiecie, realizuje się bowiem w całej pełni, przy najpełniejszym jego zachowaniu. Słowo „absorpcja" znaczy jedynie, że miłość gruntownie wykorzystuje dla siebie te dane, jakie tkwią w zjawisku wstydu seksualnego; wykorzystuje mianowicie tę proporcję pomiędzy wartością osoby a wartościami *sexus*, jaką wnosi wstyd we wzajemne odniesienie kobiety i mężczyzny jako coś naturalnego, co się przeżywa spontanicznie. [...]

Prawo absorpcji wstydu przez miłość tłumaczy nam na płaszczyźnie psychologicznej cały problem czystości, a raczej wstydliwości małżeńskiej. Faktem jest przecież, że współżycie seksualne małżonków nie stanowi tylko jakiejś formy bezwstydu zalegalizowanego z zewnątrz, ale jest wewnętrznie zgodne

z wymaganiami wstydu (chyba że małżonkowie sami uczynią je bezwstydnym przez sam sposób jego dopełnienia).

Ujmując rzecz integralnie [...], należy stwierdzić, że tylko miłość prawdziwa, a więc posiadająca w pełni swą etyczną istotę, zdolna jest zaabsorbować wstyd. [...] Miłość prawdziwa zaś to taka miłość, w której wartości seksualne są podporządkowane wartości osoby. Ona dominuje, a afirmacja wartości osoby przenika wszystkie te przeżycia, które rodzą się z samej naturalnej zmysłowości czy też uczuciowości człowieka. [...]

Przy takim więc nastawieniu nie ma powodu do wstydu, czyli do ukrywania wartości *sexus* jako tych, które przesłaniają wartość osoby, które godzą w jej nieodstępność (*alteri incommunicabilitas*) i nietykalność. [...] Potrzeba wstydu została wewnętrznie zaabsorbowana przez sam fakt dojrzałej miłości do osoby: *y* nie musi się wewnętrznie (i zewnętrznie również) ukrywać ze swym nastawieniem na użycie skierowanym ku *x*, gdyż owo nastawienie zostało wchłonięte przez prawdziwą miłość. [...]

Istnieje jednak niebezpieczeństwo zbyt powierzchownego potraktowania zarówno wstydu, jak i tej jego absorpcji, która dokonuje się prawidłowo przez miłość. Wiadomo, że wstyd subiektywnie biorąc jest pewnym uczuciem o charakterze negatywnym, nieco podobnym do uczucia lęku. Uczucie lęku wiąże się w świadomości ze sferą wartości seksualnych i ustępuje wraz z przekonaniem, że wartości te nie są podnietą wywołującą tylko „pożądanie seksualne". Uczucie to jednak również ustępuje, w miarę jak rodzi się uczucie miłości, tak np. u *x* w stosunku do *y*. Podobnie też uczucie wstydu wywołane w *y* przeżyciem pożądania seksualnego skierowanego do *x* zostaje niejako zatarte

w świadomości, o ile łączy się z nim uczuciowy stosunek do tejże *x*. Uczucie miłości, jak widać, ma moc absorbowania, wchłaniania uczucia wstydu, moc uwalniania świadomości – i to zarówno świadomości *y*, jak i *x* – od odczucia wstydu. I tym procesem emocjonalno-afektywnym tłumaczy się ów jakże często wypowiadany i sugerowany pogląd, według którego samo „uczucie (miłości) daje prawo do zbliżenia cielesnego oraz do współżycia seksualnego mężczyzny i kobiety". [...]

Dlatego też owa „absorpcja wstydu przez miłość" musi mieć znaczenie głębsze, nie tylko emocjonalno-afektywne. Nie wystarcza samo zniesienie „przeżycia wstydu" przez jakiekolwiek „przeżycie miłosne", to bowiem jest właśnie sprzeczne z gruntownie rozumianą istotą wstydu seksualnego, owszem, w tym się kryje zawsze jakaś forma bezwstydu. (Bezwstyd wygrywa swe „prawa" na samych doraźnych przeżyciach). Łatwość, z jaką uczucie wstydu ustępuje przed pierwszym lepszym przeżyciem emocjonalno-afektywnym, jest właśnie zaprzeczeniem wstydu i wstydliwości. Prawdziwy wstyd ustępuje z trudnością (i dzięki temu nie pozostawia osoby w sytuacji ostatecznie bezwstydnej). [...] Taki też wstyd jest rzetelną siłą moralną osoby.

Miłość i odpowiedzialność, s. 163–166

4. Cnota miłości

Tylko prawda o osobie umożliwia rzeczywiste zaangażowanie wolności w stosunku do tej osoby. Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać

siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym – miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nie użyta, nie wykorzystana przez nią, staje się wolność właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi poczucie pustki i niewypełnienia. Miłość angażuje wolność i napełnia ją tym, do czego z natury lgnie wola – napełnia ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli, i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł do jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierarchii cnót oraz w hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem. Pragnie jednak człowiek miłości prawdziwej, bo tylko opierając się na prawdzie, możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności. [...]

Wola miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje. Zaangażowanie takie nie polega przede wszystkim na pożądaniu tego człowieka. Wola jest władzą twórczą, zdolną do tego, aby z siebie dawać dobro, a nie tylko do tego, aby przyswajać sobie dobro już istniejące. Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej. [...] [Wola] pragnie dla niej dobra bezwzględnego, dobra bez granic, szczęścia – i w ten sposób jakby równoważy czy też okupuje wewnętrznie to, że jej samej, owej osoby „drugiej płci", pragnie dla siebie. [...]

Wielka moralna siła prawdziwej miłości leży właśnie w tym pragnieniu szczęścia, czyli prawdziwego dobra, dla drugiej osoby. Dzięki temu miłość zdolna jest odrodzić człowieka – daje mu poczucie wewnętrznego bogactwa, wewnętrznej płodności i twórczości: jestem zdolny chcieć dobra dla drugiej osoby, a więc jestem w ogóle zdolny chcieć dobra. Prawdziwa miłość zmusza mnie do tego, ażebym wierzył we własne siły duchowe. Nawet wówczas, kiedy jestem „zły", miłość prawdziwa – jeśli budzi się we mnie – nakazuje mi szukać dobra prawdziwego ze względu na tę osobę, do której się zwraca. W ten sposób afirmacja wartości drugiej osoby znajduje głęboki rezonans w afirmacji wartości mojej własnej osoby.

Miłość i odpowiedzialność, s. 120–123

Jezus objawia ponadto – i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami – że wolność urzeczywistnia się przez *miłość*, to znaczy przez *dar z siebie*. Ten, który mówi: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 13), dobrowolnie idzie na Mękę (por. Mt 26, 46) i posłuszny Ojcu oddaje na krzyżu życie za wszystkich ludzi (por. Flp 2, 6-11). Tak więc kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie w pełni zrozumieć, czym jest wolność: darem z siebie w *służbie Bogu i braciom*.

Veritatis splendor, 87

*

Sprawiedliwe jest [...] zawsze to, co się komuś słusznie należy. Osobie należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia. W pewnym sensie można więc powiedzieć, że miłość jest wymaganiem sprawiedliwości, tak jak używanie osoby w roli środka byłoby tej sprawiedliwości przeciwne. Istotnie porządek sprawiedliwości jest bardziej podstawowy niż porządek miłości – i w pewnej mierze nawet go zawiera – o tyle, o ile miłość może być wymaganiem sprawiedliwości. Na pewno przecież kochać człowieka lub Boga, miłować osobę, jest czymś sprawiedliwym. Równocześnie jednak miłość – o ile wziąć pod uwagę samą jej istotę – jest czymś poza sprawiedliwością i ponad nią; inna jest po prostu istota miłości, a inna sprawiedliwości. Sprawiedliwość dotyczy rzeczy (dóbr materialnych czy też moralnych, np. dobrego imienia) ze względu na osoby, osób więc dotyczy raczej pośrednio, miłość natomiast dotyczy osób wprost i bezpośrednio; zawiera się w jej istocie afirmacja wartości osoby jako takiej. I jeśli słusznie możemy powiedzieć, że ten, kto miłuje osobę, jest przez to względem niej sprawiedliwy, to już nie będzie prawdą stwierdzenie, że miłość osoby polega na tym, aby być względem niej tylko sprawiedliwym.

Miłość i odpowiedzialność, s. 43

Miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawione sprawiedliwości Bożej, okazuje się zaś nie tylko w tylu wypadkach potężniejsze od niej, ale także głębsze. Już Stary Testament uczy, że aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość jest od

niej „większa”. Jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 4

*

W każdej sytuacji, w której przeżywamy wartość seksualną jakiejś osoby, miłość domaga się integracji, czyli włączenia tej wartości w wartość osoby, owszem: podporządkowania jej względem wartości osoby. [...]

Odnosi się to w szczególnej mierze do miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Miłość w pełnym tego słowa znaczeniu jest cnotą, a nie tylko uczuciem ani też tym bardziej tylko podnieceniem zmysłów. Cnota ta tworzy się w woli i dysponuje zasobami jej duchowej potencjalności, czyli stanowi autentyczne zaangażowanie wolności osoby-podmiotu płynące z prawdy o osobie-przedmiocie. Miłość jako cnota żyje w woli nastawieniem na wartość osoby, ona więc jest źródłem tej afirmacji osoby, która przenika wszystkie reakcje, przeżycia i całe w ogóle postępowanie.

Miłość, która jest cnotą, nawiązuje do miłości uczuciowej oraz do tej, która zawiera się w pożądaniu zmysłowym. Nie chodzi bowiem w porządku etycznym bynajmniej o to, aby zatrzeć lub pominąć wartość seksualną, na którą reagują zmysły i uczucie. Chodzi tylko o to, ażeby wartość tę mocno związać z wartością osoby.

Miłość i odpowiedzialność, s. 110–111

Wzajemność związana jest ściśle z miłością „pomiędzy" mężczyzną a kobietą. Warto zwrócić uwagę na ten przysłówek. Sugeruje on, że miłość nie jest tylko czymś w kobiecie i czymś w mężczyźnie – w takim razie bowiem byłyby właściwie dwie miłości – ale jest czymś łącznym i jednym. [...]

Widać dość jasno, że miłość z natury swojej nie jest czymś jednostronnym, ale czymś obustronnym, czymś „pomiędzy" osobami, czymś społecznym. Jej pełny byt jest właśnie między-osobowy, a nie jednostkowy. Jest ona ściśle związana z siłą łączenia i jednoczenia, a przeciwna z natury jej dzieleniu i izolowaniu. Do pełni miłości trzeba, ażeby droga od *x* do *y* spotkała się z drogą od *y* do *x*. Miłość obustronna stwarza najbliższą podstawę do tego, aby z dwóch „ja" powstało jedno „my". W tym tkwi jej naturalna dynamika. Aby zaistniało „my", nie wystarczy sama tylko miłość obustronna, bo są w niej mimo wszystko jeszcze dwa „ja", chociaż w pełni już predysponowane do tego, aby stać się jednym „my". O zaistnieniu tego „my" w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś „pomiędzy" osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura. Wzajemność do niej właśnie należy. [...]

Jakkolwiek wzajemność jest zawsze czymś „pomiędzy" osobami, to jednak w zasadniczej mierze zależy ona od tego, co wnoszą w nią obie osoby. [...]

Otóż [...] jeśli tym, co wnoszą obie osoby w miłość wzajemną, jest ich miłość osobista, ale miłość o pełnej wartości etycznej, miłość-cnota, to sama wzajemność nabiera cech gruntownej stałości, pewności. Tym się tłumaczy owo zaufanie do drugiej osoby, które

uwalnia od podejrzeń i od zazdrości – zaufanie, które tak bardzo stanowi o tym, że miłość jest prawdziwym dobrem dwojga ludzi. To, że można na drugim człowieku polegać, myśleć o nim jako o przyjacielu, który nie zawiedzie, jest dla tego, kto kocha, źródłem pokoju i radości. Pokój i radość to owoce miłości bardzo blisko związane z samą jej istotą.

Miłość i odpowiedzialność, s. 78–80

*

Ten, kto kocha ciało i łaknie jego piękna jak soczystego owocu, przynagla sam siebie, ażeby co prędzej zaspokoić swój głód, i duszy umiłowanego nie ceni bynajmniej. Ten natomiast, dla kogo pożądanie zmysłowe jest rzeczą drugorzędną i piękność cielesna przedmiotem podziwu bardziej niż pożądania, bo duszą naprawdę pożąda duszy przyjaciela, za niegodziwość uważa, żeby swą cielesną żądzę zaspokajać w jego miłosnym uścisku. Wielbiąc i czcząc powściągliwość, męstwo i rozum, pragnie czysty pozostać i chce, żeby czysty pozostał przy nim jego ukochany.

Platon, *Prawa*, przełożyła Maria Maykowska, PWN, Warszawa 1960, 837 C–D

Miłość czysta, to zgoda na dystans, to cześć dla dystansu pomiędzy sobą a tym, co się kocha.

Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przełożyła Aleksandra Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1986, s. 199

Z punktu widzenia etyki istnieje podstawowy postulat: dla dobra miłości, dla tego, aby realizować jej prawdziwą istotę zarówno w każdej osobie, jak i pomiędzy osobami, trzeba uwalniać się od tych wszystkich przeżyć „miłosnych", które nie mają pokrycia w prawdziwej miłości, czyli w odniesieniu wzajemnym mężczyzny i kobiety opartym na dojrzałej afirmacji wartości osoby. Postulat ten trafia niejako w sedno zagadnienia czystości. Słowo „czystość" mówi o uwolnieniu od tego wszystkiego, co „brudzi". Miłość musi być niejako przeźroczysta; przez wszystkie przeżycia, przez wszystkie uczynki, które w niej mają swoje źródło, zawsze musi być dostrzegalne takie odniesienie do osoby drugiej płci, które płynie z rzetelnej afirmacji jej wartości. Skoro zaś z podłoża zmysłów oraz związanych z nimi uczuć wyrastają takie przeżycia i uczynki, które odbierają miłości tę przeźroczystość, potrzeba osobnej cnoty, aby od tej strony zabezpieczała jej prawdziwy charakter i obiektywny profil. To właśnie czystość, która najściślej jest sprzymierzona z miłością osób. [...]

Cnota czystości, której zadaniem jest wyzwalać miłość od postawy użycia, musi uchwycić nie tylko samą zmysłowość i pożądliwość ciała, ale poniekąd bardziej jeszcze te centra wewnętrzne w człowieku, z których wykluwa się i rozrasta postawa użycia. [...] Być czystym znaczy: mieć „przejrzysty" stosunek do osoby drugiej płci – czystość to tyle co „przejrzystość" wnętrza, bez której miłość nie jest sobą, nie jest bowiem sobą tak długo, jak długo chęć „używania" nie została podporządkowana gotowości „miłowania" w każdej sytuacji.

Ta „przejrzystość" odniesienia do osób drugiej płci nie może polegać na jakimś sztucznym zepchnięciu wartości ciała (czy

w szczególności wartości *sexus*) do podświadomości, na stworzeniu takiego pozoru, jakby one nie istniały czy też nie działały. Bardzo często pojmuje się czystość jako „ślepe" poniekąd hamowanie zmysłowości i poruszeń ciała, przy którym wartości ciała i wartości *sexus* zostają zepchnięte do podświadomości, tam czekają na sposobność do tego, aby wybuchnąć. Jest to oczywiście błędne rozumienie cnoty czystości, która jeśli jest w ten sposób praktykowana, istotnie stwarza niebezpieczeństwo takich „wybuchów". Z powodu takiego błędnego poglądu na istotę czystości wiąże się z nią sugestie o czysto negatywnym charakterze tej cnoty: czystość to tylko „nie". Tymczasem czystość to przede wszystkim „tak", z którego dopiero wypływa „nie". Niedorozwój cnoty czystości polega na tym, że ktoś „nie nadąża" z afirmowaniem wartości osoby, pozwala się zmajoryzować samym wartościom *sexus*, które owładnąwszy wolą, źle kształtują cały stosunek do osoby drugiej płci. Istota czystości leży właśnie w tym, aby w każdej sytuacji „nadążyć" za wartością osoby i do niej „dociągać" każdą reakcję na wartość „ciała i płci". Jest to szczególny wysiłek wewnętrzny, duchowy – bo afirmacja wartości osoby może być tylko owocem ducha – ale wysiłek ten jest przede wszystkim pozytywny, twórczy „od wewnątrz", a nie przede wszystkim negatywny i destruktywny. Nie chodzi o doraźne „zniszczenie" w świadomości wartości „ciała i płci" przez zepchnięcie jej przeżycia do podświadomości, ale o trwałą i długofalową integrację: wartość „ciała i płci" musi być osadzona i ugruntowana w wartości osoby. [...]

Wszyscy ludzie – w inny nieco sposób mężczyźni, w inny kobiety – muszą dopiero wewnętrznie i zewnętrznie dorastać do

takiego czystego „miłowania", dojrzewać do jego „smaku", każdy człowiek bowiem z natury jest obciążony pożądliwościami ciała i skłonny do upatrywania „smaku" miłości przede wszystkim w jej zaspokajaniu. Z tego względu czystość jest sprawą trudną i długofalową: trzeba czekać na jej owoce, na radość miłowania, którą winna przynieść. Równocześnie jednak czystość jest niezawodną drogą do tego.

Czystość nie prowadzi do pogardy ciała, zawiera w sobie natomiast pewną pokorę ciała. Pokora to postawa właściwa wobec każdej prawdziwej wielkości, również wobec własnej, ale przede wszystkim wobec tej, którą ja nie jestem, a która znajduje się poza mną. Ciało ludzkie winno być „pokorne" wobec tej wielkości, jaką jest osoba: jest to prawdziwa definitywna wielkość człowieka. Prócz tego ciało ludzkie winno być „pokorne" wobec tej wielkości, jaką jest miłość, pokorne, tzn. również podporządkowane jej. Czystość do tego właśnie się przyczynia. W braku czystości „ciało" nie jest podporządkowane miłości prawdziwej, wręcz przeciwnie – stara się jej narzucić swoje „prawa" i poddać ją sobie: samo użycie cielesne oparte na intensywnym współprzeżywaniu wartości *sexus* przejmuje wówczas na siebie istotną osobową rolę miłości i w ten sposób ją właśnie unicestwia. Dlatego potrzeba pokory ciała.

Powinno ono również być pokorne wobec wielkiej sprawy ludzkiego szczęścia. Jakże często „ciało" stwarza tę sugestię, że ono samo posiada klucz do otwarcia jego tajemnicy. „Szczęście" utożsamiałoby się wtedy z samą rozkoszą, z sumą przyjemności, którą daje „ciało i *sexus*" we współżyciu kobiety i mężczyzny. Jakże to powierzchowne widzenie szczęścia przesłania choćby tę

prawdę, że kobieta i mężczyzna mogą i powinni szukać swego doczesnego, ziemskiego szczęścia w trwałym zjednoczeniu, które ma charakter osobowy, bo opiera się u obojga na gruntownej afirmacji wartości osoby.

Miłość i odpowiedzialność, s. 132–156

Wedle nauki ewangelicznej, tak wspaniale rozwiniętej w listach Pawłowych, czystość jest nie tylko „powstrzymaniem się od pożądliwej namiętności" (1 Tes 4, 5), czyli wstrzemięźliwością, ale jako wstrzemięźliwość toruje równocześnie drogę do coraz pełniejszego odkrycia godności ciała ludzkiego, co wiąże się organicznie z wolnością daru osoby w integralnym autentyzmie jego męskiej lub kobiecej podmiotowości osobowej. W ten sposób czystość jako wstrzemięźliwość dojrzewa w sercu człowieka, który ją pielęgnuje, w kierunku odkrycia i afirmacji oblubieńczego sensu ciała w jego integralnej prawdzie. Ta właśnie prawda musi być poznana wewnętrznie, musi być poniekąd „odczuta sercem", ażeby odniesienia wzajemne mężczyzny i kobiety – nawet takie, jak zwyczajne spojrzenie – odzyskiwały ową autentycznie oblubieńczą treść swoich znaczeń. Na tę właśnie treść wskazuje w Ewangelii „czystość serca". [...]

W dojrzałej czystości człowiek kosztuje owoców owego zwycięstwa nad pożądliwością, o jakim pisze św. Paweł, wskazując na „utrzymywanie ciała w świętości i we czci" (1 Tes 4, 4). Owszem, w takiej właśnie dojrzałej czystości objawia się dar Ducha Świętego, którego ciało ludzkie „jest świątynią" (por. 1 Kor 6, 19). Jest to zwłaszcza ów dar czci (*donum pietatis*), który przeżyciu ciała – zwłaszcza gdy chodzi o sferę wzajemnych obcowań

mężczyzny i kobiety – przywraca całą prostotę, przejrzystość, a także wewnętrzną radość. Jest to, jak widać, klimat duchowy, jakże bardzo różny od „pożądliwej namiętności", o której pisze Paweł (a którą znamy również z dawniejszych analiz, choćby Syr 26, 13.15-18). Czym innym bowiem jest zaspokojenie namiętności – a czym innym radość, jaką człowiek znajduje w tym, że pełniej posiada siebie, a w ten sposób także pełniej może stawać się prawdziwym darem dla drugiego człowieka.

Katechezy o teologii małżeństwa, część I, rozdział II, 1 IV 1981

*

Czystość nie polega na metodycznym deprecjonowaniu wartości „ciała i płci", tak jak z drugiej strony nie utożsamia się też z jakimś niezdrowym lękiem, który może budzić się wobec nich nawet odruchowo. Nie są to symptomy siły wewnętrznej, ale raczej słabości. Cnota zaś musi być siłą ducha ludzkiego. Siła ta płynie w ostatecznej instancji z rozumu, który „widzi" istotną prawdę o wartościach. [...]

Wartością w znaczeniu przedmiotowym nazywamy to wszystko, ku czemu człowiek się otwiera swym życiem wewnętrznym, do czego dąży w swym działaniu. Samo więc tylko odcięcie się od jakichś wartości, np. od tych, ku którym zwraca się z natury zmysłowość czy uczuciowość, nie rozwija osoby, jeśli nie wypływa z uznania obiektywnego porządku związanego z przeżyciem prawdy o wartościach. Jest konieczne przynajmniej takie uznanie, jeśli nie można nawet mówić wręcz o „przeżyciu prawdy" w stosunku do wartości. [...] Sama „ślepa" powściągliwość nie

wystarcza. Nie ma dojrzałej wstrzemięźliwości bez uznania obiektywnego porządku wartości: wartość osoby stoi ponad wartościami *sexus*. Chodzi zaś w tym wypadku o uznanie praktyczne, tj. takie, które ma wpływ na działanie. Podstawowym warunkiem opanowania w dziedzinie seksualnej jest to, aby uznanie wyższości osoby nad *sexus* mogło dojść do głosu wówczas, gdy zmysłowość, a także (pośrednio) uczuciowość reagują przede wszystkim na wartości seksualne. [...]

Sprawa sublimacji uczuć spełnia w całym tym procesie ważną rolę. [...] Pewna możliwość sublimacji uczuć istnieje już dzięki temu, że reakcja na osobą drugiej płci rodzi się nie tylko na gruncie zmysłowości, ale też uczuciowości. [...]

Trzeba bowiem, by wartość osoby nie tylko była rozumiana „na zimno", ale także odczuta. Samo abstrakcyjne pojęcie osoby nie rodzi jeszcze odczucia wartości osoby. W ogóle odczucie wartości osoby w pełnym jej metafizycznym znaczeniu zdaje się wyrastać ponad górną granicę naszego życia emocjonalnego, rozwija się ono natomiast w parze z uduchowieniem życia wewnętrznego. Otóż na drodze do tego odczucia można wykorzystać to, co tkwi właśnie w uczuciowości. Zdolność spontanicznego reagowania na wartość „człowieka drugiej płci", na „kobiecość" czy „męskość", zespolona z tendencją do jakiejś idealizacji wokół tych wartości może być stosunkowo łatwo sprzęgnięta w przeżyciu z pojęciem osoby tak, że cały samorzutny dla uczuciowości proces idealizacji emocjonalnej rozwinie się już nie wokół tych wartości „kobiecość" – „męskość", ale właśnie wokół wartości osoby dojrzewającej równocześnie w umyśle na drodze refleksji. W ten

sposób cnota czystości zyskuje dla siebie również pewne oparcie w sferze emocjonalnej. [...]

Każdy człowiek musi w sobie samym odpowiednio rozegrać te energie, które drzemią w jego zmysłowości i uczuciowości, tak aby stały się one sprzymierzeńcami w dążeniu do prawdziwej miłości, mogą bowiem być, jak wiadomo, także jej wrogami. Ta umiejętność czynienia potencjalnych wrogów sprzymierzeńcami jest może bardziej jeszcze znamienna dla istoty opanowania oraz cnoty czystości niż sama „czysta" powściągliwość.

Miłość i odpowiedzialność, s. 175–178

*

Grzech lub jego uniknięcie może przekraczać moc wolnej decyzji, gdyż pewien grzech może się zdarzyć nagle i jakby niespodziewanie, a wtedy wybór wymyka się wolnej decyzji, mimo że mogłaby ona to uczynić lub tego uniknąć, gdyby skierowała na to swoją uwagę i skupiła na tym swój wysiłek. Otóż [...] w wyniku popędu namiętności [...] odruch gniewu i pożądliwości wyprzedza niekiedy zastanowienie się rozumu. Ten odruch dążący właśnie do czegoś niedozwolonego z powodu skażenia natury stanowi grzech powszedni. Toteż w stanie skażonej natury wolna decyzja nie ma możliwości uniknięcia wszystkich grzechów tego rodzaju, ponieważ omijają one jej działanie, choć jeśli spróbuje im przeciwdziałać, to będzie w stanie przeszkodzić niektórym z tych odruchów. Jednak ze względu na różnorodne zajęcia ludzkiego umysłu oraz konieczność wypoczynku nie jest możliwe, aby człowiek nieprzerwanie podejmował próby przeciwstawienia się

tego rodzaju odruchom w celu ich uniknięcia. A dzieje się tak dlatego, że niższe władze nie są całkowicie poddane rozumowi, jak to miało miejsce w stanie niewinności, kiedy uniknięcie tego rodzaju grzechów – wszystkich razem i każdego z osobna – było dla człowieka z racji wolnej decyzji czymś zupełnie łatwym, gdyż w niższych władzach nie mógł powstać żaden odruch bez zgody rozumu. W powszechnym mniemaniu człowiek w chwili obecnej nie może powrócić do tej sprawiedliwości nawet przez łaskę, lecz oczekujemy tej sprawiedliwości w stanie chwały.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 24, a. 12c

„Grzeszna miłość". Jest to wyrażenie często spotykane i powierzchownie rozumiane nawet trafnie. Kryje ono w sobie jednak głęboki paradoks. Przecież miłość jest synonimem dobra, podczas gdy grzech oznacza zło moralne. [...]

Zmysłowość, a nawet pożądliwość ciała, sama z siebie nie jest jeszcze grzechem, grzechem bowiem może być tylko to, co płynie z woli – czyn odznaczający się odpowiednią świadomością i dobrowolnością (*voluntarium*). [...] Dlatego też reakcja samej zmysłowości czy też zrodzone z niej „poruszenie" pożądliwości ciała, które dokonuje się w człowieku „obok" woli i poza wolą, nie mogą same z siebie być grzechem. [...]

Reakcja zmysłowości rozwija się w swoim własnym kierunku mocą tej dynamiki, która tkwi w pożądliwości ciała, nawet wówczas, gdy nie tylko nie znajduje przyzwolenia, ale także, gdy wola wyraźnie się przeciwstawia. Akt woli skierowany przeciw poruszeniu zmysłowemu na ogół nie wywołuje natychmiastowego

skutku. Reakcja zmysłowości zwykle w swojej (tj. zmysłowej) sferze psychiki niejako przebrzmiewa do końca, nawet chociaż w sferze woli spotyka się z wyraźną opozycją. Nikt zaś nie może żądać od siebie ani tego, by reakcje zmysłowości w nim się nie pojawiały, ani też tego, by ustępowały one natychmiast, skoro tylko wola nie przyzwoli czy nawet wyraźnie opowie się „przeciw". [...] Czymś innym jest „nie chcieć", a czymś innym „nie czuć", „nie doznawać". [...]

Subiektywizm uczucia ułatwia sugestię: to jest dobre, co się wiąże z „prawdziwym" uczuciem, co od strony uczucia trzeba uznać za „autentyczne". Wyrasta pokusa sprowadzenia miłości do samych subiektywnych stanów emocjonalnych. [...] Grzech rodzi się wówczas stąd, że człowiek nie chce uczucia podporządkować osobie i miłości, ale wręcz przeciwnie – podporządkowuje osobę i miłość uczuciu. „Grzeszna miłość" bywa często bardzo uczuciowa, nasycona uczuciem, które zastępuje w niej wszystko inne. Grzeszność jej oczywiście nie leży w tym, że jest nasycona uczuciem, nie leży w samym uczuciu, ale w tym, że wola uczuciem przesłania osobę, to zaś przekreśla wszelkie prawa i zasady obiektywne, które muszą rządzić zjednoczeniem osób, kobiety i mężczyzny. „Autentyczność" przeżycia staje się niejednokrotnie wrogiem prawdy postępowania.

Miłość i odpowiedzialność, s. 143–148

5. Instytucja

Niekiedy człowiek staje się niecierpliwy, ponieważ nie udaje mu się postąpić naprzód w pragnieniu dobra, lecz jego niecierpliwość

nie jest wszakże żalem z powodu grzechów, lecz aktem gwałtu [skierowanym] przeciwko Bogu (i brakiem szczerości).

Søren Kierkegaard, *Dziennik*, 227 (VI A 34)

Człowiek jest istotą niejako skazaną na twórczość. Twórczość ta obowiązuje również w dziedzinie miłości. Jakże często jesteśmy świadkami tego, że z obiecującego „tworzywa" uczuć i pragnień nie kształtuje się prawdziwa miłość, owszem – często coś wręcz przeciwnego, podczas gdy nieraz ze skromnego „tworzywa" kształtuje się naprawdę wielka miłość. Ale taka wielka miłość może być tylko dziełem osób i – dodajmy w tym miejscu dla całości obrazu – dziełem łaski. [...] Działanie zaś łaski jest ukryte [...] jako udział niewidzialnego Twórcy, który sam będąc miłością, ma moc kształtowania wszelkiej miłości, również tej, która w naturalnym swym rozwoju opiera się na wartości płci i ciała, byle tylko ludzie chcieli ją świadomie z Nim współ-tworzyć. Nie trzeba się zrażać nawet tym, że dzieje się to nieraz na drogach zawiłych i krętych. Łaska ma moc wyprostowywania dróg ludzkiej miłości.

Miłość i odpowiedzialność, s. 124

Komunia rodzinna może być zachowana i doskonalona jedynie w wielkim duchu ofiary. Wymaga bowiem szlachetnej gotowości każdego i wszystkich do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania. Każda rodzina zdaje sobie sprawę, jak napięcia i konflikty, egoizm, niezgoda gwałtownie uderzają w tę komunię, a niekiedy śmiertelnie ją ranią. Stąd wielorakie i liczne formy rozbicia życia rodzinnego. Ale każda rodzina jest równocześnie

zawsze powołana przez Boga pokoju do radosnego i odnawiającego doświadczania „pojednania", to jest do odbudowanej komunii i odnalezionej jedności. W szczególności uczestnictwo w sakramencie pojednania i w uczcie jednego Ciała Chrystusa obdarza rodzinę chrześcijańską łaską i odpowiedzialnym zadaniem przezwyciężania wszelkich podziałów i dążenia do pełnej prawdy komunii, zamierzonej przez Boga, odpowiadając w ten sposób pragnieniu Pana, „aby wszyscy stanowili jedno"[5].

Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, 21

*

Kościół [...] stale naucza, iż pierwszorzędnym celem małżeństwa jest *procreatio*, celem zaś drugorzędnym jest to, co w terminologii łacińskiej zostało określone jako *mutuum adiutorium*. Prócz tego wymienia się cel trzeciorzędny – *remedium concupiscentiae*. Małżeństwo obiektywnie biorąc ma służyć przede wszystkim istnieniu, następnie współżyciu mężczyzny i kobiety, a wreszcie prawidłowemu skierowaniu pożądliwości. [...]

Wydaje się [...] wskazane, aby owego *mutuum adiutorium*, które w nauce Kościoła o celach małżeństwa bywa wymieniane jako cel drugorzędny po prokreacji, nie tłumaczyć – jak to się nieraz zdarza – przez „miłość wzajemna". Powstaje wówczas bowiem możliwość takiego pomieszania pojęć: prokreacja jako cel pierwszorzędny jest czymś różnym od „miłości", z drugiej zaś strony czymś różnym od „miłości" jest też cel trzeciorzędny, *remedium concupiscentiae.* Tymczasem zarówno prokreacja, jak i *remedium concupiscentiae* jako cele małżeństwa winny wypływać

z miłości jako cnoty. [...] *Mutuum adiutorium* jako cel małżeństwa jest również tylko skutkiem miłości – cnoty. Nie ma żadnej podstawy do tego, aby wyrażenie *mutuum adiutorium* tłumaczyć przez „miłość". Kościół chce bowiem – szeregując obiektywne cele małżeństwa – podkreślić, że prokreacja w porządku obiektywnym, ontologicznym, jest celem ważniejszym niż to, by mężczyzna i kobieta żyli razem, wzajemnie się dopełniając i wspierając (*mutuum adiutorium*), podobnie jak to drugie znów jest ważniejsze aniżeli zaspokojenie naturalnej pożądliwości. O żadnym natomiast przeciwstawieniu miłości względem prokreacji czy też o wskazywaniu pierwszeństwa prokreacji nad miłością nie ma mowy.

Miłość i odpowiedzialność, s. 64–66

Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na obraz swój i podobieństwo, wieńczy i doprowadza do doskonałości dzieło swych rąk – powołuje ich do szczególnego uczestnictwa w swej miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego: „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»".

Tak więc podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, urzeczywistnianie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywania – poprzez rodzenie – obrazu Bożego z człowieka na człowieka.

Płodność jest owocem i znakiem miłości małżeńskiej, żywym świadectwem pełnego wzajemnego oddawania się małżonków: „... prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie, nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę”[6].

Familiaris consortio, 28

*

Problem małżeństwa ujmujemy tu przede wszystkim ze względu na zasadę miłowania osoby [...], czyli traktowania jej w sposób odpowiadający temu bytowi, jakim osoba jest. Zasada ta godzi się w pełni tylko z monogamią i nierozerwalnością małżeństwa, a sprzeciwia się zasadniczo wszelkim formom poligamii [...]; sprzeciwia się również zasadzie rozerwalności małżeństwa. Merytorycznie bowiem biorąc, we wszystkich tych wypadkach osoba zostaje postawiona w sytuacji przedmiotu użycia dla drugiej osoby. Wobec tego małżeństwo jest tylko (a w każdym razie przede wszystkim) taką instytucją, w ramach której realizuje się używanie seksualne mężczyzny i kobiety, ale nie realizuje się trwałe zjednoczenie osób oparte na wzajemnej afirmacji wartości osoby. Takie bowiem zjednoczenie musi być trwałe, musi trwać tak długo, jak długo trwa w relacji do jednej z tych osób druga. Chodzi tu nie o jej trwanie duchowe, to bowiem jest ponad-doczesne, ale o trwanie w ciele, które się kończy ze śmiercią.

Dlaczego o to trwanie chodzi? Dlatego, że małżeństwo jest nie tylko duchowym związkiem osób, ale także cielesnym i ziemskim. [...] Małżeństwo jest ściśle związane z cielesną i ziemską egzystencją człowieka. Tym się tłumaczy jego naturalne rozwiązanie przez śmierć jednego ze współmałżonków.

Miłość i odpowiedzialność, s. 189–190

Małżeństwo „jest" nierozerwalne: ten przymiot wyraża jeden z wymiarów jego obiektywnego istnienia, a nie jakiś fakt czysto subiektywny. W konsekwencji *dobro nierozerwalności jest dobrem samego małżeństwa*; niezrozumienie zaś jego nierozerwalnego charakteru jest niezrozumieniem istoty małżeństwa. Z tego wynika, że „ciężar" nierozerwalności i ograniczenia, które się z nią wiążą dla ludzkiej wolności, nie są niczym innym, jak odwrotną stroną medalu – by się tak wyrazić – w odniesieniu do dobra i możliwości wpisanych w instytucję małżeństwa jako taką. W tej perspektywie nie ma sensu mówić o „narzucaniu" przez prawo ludzkie, ponieważ ono musi odzwierciedlać i chronić prawo naturalne i Boże, które jest zawsze wyzwalającą prawdą (por. J 8, 32).

Jan Paweł II, Orędzie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej
Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich, 4

*

Fałszem jest, iżbyśmy byli godni, by inni nas kochali; niesprawiedliwe jest, abyśmy chcieli tego. Gdybyśmy się rodzili

rozsądni i obojętni i znali siebie i drugich, nie dawalibyśmy naszej woli tego kierunku. Rodzimy się z nim wszelako; rodzimy się tedy niesprawiedliwi; wszystko bowiem dąży ku sobie. To jest przeciw wszelkiemu porządkowi; trzeba dążyć ku powszechności; skłonność ku sobie jest początkiem wszelkiego nieporządku.

Blaise Pascal, *Myśli*, 703

Znalazłeś dziewczynę, która uspokaja całą Twoją istotę; i chociaż wydajesz się być aż nadto doświadczony – jest Twoją pierwszą miłością, o tym jestem przekonany. „Jest piękna" – oczywiście, „powabna" – och! to byłoby coś; „jednakże jej piękno nie jest typowe, lecz polega na jedności różnorodności, tkwi w tym, co przypadkowe, w tym, co sobie samemu przeczy"; „jest serdeczna" – mogę sobie wyobrazić; „ona potrafi wywołać takie wrażenie, że się człowiekowi robi prawie ciemno przed oczyma; ona jest zwiewna i potrafi się kołysać niczym ptak na gałęzi; posiada rozum, dość rozumu, aby swą piękność pokazać we właściwym świetle, ale nie więcej". Nadszedł dzień, który ma Ci zagwarantować własność tego wszystkiego, co na świecie stanowi Twoją własność; własność, której i tak jesteś wystarczająco pewny. Dostąpiłeś łaski umożliwiającej Ci udzielenie jej ostatniego namaszczenia. Długo już czekałeś w jadalni jej rodziny; kilkakrotnie pospiesznie przechodzili obok Ciebie: zwinna pokojówka, cztery czy pięć ciekawskich kuzynek, czcigodna ciotka i fryzjer; już Cię to prawie zezłościło. I wtem otwierają się cichutko drzwi pokoju mieszkalnego, rzucasz doń przelotne spojrzenie i cieszysz się, że nie ma w nim żywej duszy, że ona była na tyle taktowna, aby oddalić wszystkie osoby postronne. Jest piękna, piękniejsza niż

kiedykolwiek, powiew ducha unosi się nad nią, jest jakby harmonią drgań przenikającą ją całą. Stajesz jak wryty, jej wygląd przerasta Twoje najśmielsze marzenia; i Ty się zmieniasz, ale Twoja nader wrażliwa refleksja w tejże chwili ukrywa Twoje wzruszenie; Twój spokój działa na nią jeszcze bardziej uwodzicielsko, pobudza w jej duszy pragnienie, które jej piękność czyni jeszcze bardziej intrygującą. Zbliżasz się do niej; także jej stroje nadają sytuacji niepowtarzalne piękno. Jeszcze nie powiedziałeś ani słowa, jednak patrzysz tak, jakbyś nie patrzył, nie chciałbyś się niezdarnymi słowami zakochanego naprzykrzać, ale nawet lustro przychodzi Ci z pomocą. Przypinasz jej na piersi klejnot, który jej ofiarowałeś wtedy, gdy ją po raz pierwszy pocałowałeś z namiętnością, która teraz czeka na swoje potwierdzenie. Ona ten klejnot sama schowała i nikt o nim nie wiedział. Bierzesz bukiecik złożony ze skromnych kwiatów, ale ściśle określonego gatunku. Za każdym razem, kiedy przysyłałeś jej kwiaty, jeden kwiat tego gatunku był wśród innych schowany tak, że nikt tego nie dostrzegał poza nią. Dzisiaj kwiaty te mają się ukazać w całej okazałości, by uczcić ją godnie. Tylko one mają ją upiększać, ponieważ ona je lubi od dawna. Wręczasz ten bukiecik, łza kręci się jej w oku, oddaje Ci wiązankę, całujesz ją i przypinasz bukiecik na piersi. Ogania ją jakiś smutek. Sam jesteś wzruszony. Ona cofa się o krok i prawie ze złością patrzy na swoje stroje, które jej ciążą. Zarzuca Ci ramiona na szyję. Nie jest w stanie oderwać się od Ciebie, obejmuje Cię z taką gwałtownością, jakby w pobliżu była jakaś wroga moc, która chciałaby Cię wyrwać z jej objęć. Jej delikatne stroje zostały zgniecione, włosy opadły i w tejże chwili znika. I znów zostałeś sam, a Twoja samotność przerywana jest tylko przez spieszące

pokojówki, cztery czy pięć ciekawskich kuzynek, czcigodną ciotkę i fryzjera. Ale oto otwierają się drzwi i wchodzi ona sama, a z każdego wyrazu jej twarzy można odczytać dostojną powagę. Ściskasz jej dłoń, opuszczasz ją, aby się z nią znów spotkać – przed ołtarzem Pana. O tym zapomniałeś. Ty, który tyle spraw przemyślałeś, który przemyślałeś to przy innych okazjach. Ty w swoim zakochaniu o tym zapomniałeś; zręcznie wziąłeś się do rzeczy tak, jak to robią wszyscy, ale tego nie rozważyłeś; mimo to jesteś zbyt bystry, aby nie dojrzeć, że ślub jest czymś więcej niż tylko ceremonią. Boisz się. „To dziewczę, którego dusza jest czysta jak światło dnia, dostojne jak sklepienie niebieskie, niewinne jak morze, to dziewczę – czuję to – przed którym mógłbym w uwielbieniu paść na kolana, które mogłoby mnie wyrwać z całego zamętu i na nowo odrodzić – mam zaprowadzić przed ołtarz Pana, gdzie ma stanąć jako grzesznica, a o niej i do niej powiedziane zostanie, że Ewa skusiła Adama. Do niej – przed którą moja dumna dusza chyli czoło, jako przed jedyną istotą, przed którą się dotychczas chyliła – do niej wypowiedziane zostaną słowa[7], że ja mam zostać jej panem, a ona mężowi swemu poddana będzie. Chwila nadeszła i już Kościół wyciąga po nią ramiona i zanim mi ją zwróci, złoży na jej wargach ślubny pocałunek, ale nie ten, za który oddałbym cały świat; tak, już wyciąga ramiona, by ją objąć, ale ten uścisk pozbawi ją piękności, a potem Kościół zwróci mi ją jak zwiędły kwiat ze słowami: bądźcie płodni i mnóżcie się. Cóż to jest za moc, która ma czelność mieszać się do spraw między mną a moją narzeczoną, którą wybrałem i która mnie wybrała. I ta obca moc chce jej nakazywać być mi wierną, ale czy ona potrzebuje w tych sprawach przykazania; czy rzeczywiście dlatego zostanie

mi wierną, bo ktoś trzeci jej to nakazał, którego tym samym bardziej kocha aniżeli mnie! I ta moc nakazuje mi być jej wiernym, ale czy jest to potrzebne, aby mi rozkazywać, mnie, który należę do niej z całej duszy! I ta moc określa nasze wzajemne stosunki, gdyż głosi, że ja mam rozkazywać, a ona ma być posłuszną; a jeśli ja nie zechcę rozkazywać, jeśli czuję się do tego zbyt mały. Nie, to ja chcę być jej posłuszny, skinienie jej głowy jest dla mnie rozkazem, a przed obcą mocą nie chcę się ugiąć. Nie, chcę z nią uciec w niezmierzoną dal, dopóki jest jeszcze na to czas i chcę prosić noc o schronienie, a milczące obłoki o opowiadanie nam w śmiałych obrazach baśni odpowiednich do nocy poślubnej i pod nieskończenie wielkim nieboskłonem chcę się upoić jej miłością, chcę być sam na sam z nią, w samotności tego świata i chcę się rzucić w otchłań jej miłości; ale z warg moich nie wydobywa się żaden dźwięk, ponieważ obłoki są moimi myślami, a moje myśli są obłokami; a wszystkie niebieskie i ziemskie moce będę wzywał i zaklinał, żeby nie zakłócały mojego szczęścia i chcę jej przysiąc i przysięgę od niej odebrać. Tak, uciec w dal, w siną dal, aby dusza moja znów ozdrowiała, aby pierś znów mogła swobodnie odetchnąć, abym się nie musiał dusić w tej zatęchłej atmosferze – tak, precz stąd. „Tak, dalej stąd, i ja chciałbym powiedzieć: *procul, o procul este profani*[8]”. Ale czy rozważyłeś, czy ona pójdzie w Twoje ślady? „Kobieta jest słaba”; nie, ona jest pokorna, ona jest Bogu znacznie bliższa niż mężczyzna. Zdarza się, że miłość jest dla niej wszystkim i na pewno nie wzgardzi zgodą i błogosławieństwem, których Bóg jej chce użyczyć. A w ogóle jeszcze się żadnej kobiecie zapewne nie zdarzyło mieć coś przeciwko małżeństwu i nie wpadnie jej to nigdy do głowy, jeśli

mężczyźni kobiet nie zdeprawują, chociaż emancypowana kobieta mogłaby na to wpaść. Zgorszenie zawsze sieją mężczyźni; mężczyzna bowiem jest dumny, pragnie być wszystkim, nie chce mieć żadnego pana nad sobą.

Søren Kierkegaard, *Albo-albo*, tom II, przełożył Karol Toeplitz, PWN, Warszawa 1982, s. 64–68

Rozważmy teraz geniusza religijnego, tj. geniusza, który nie chce zatrzymywać się na swojej bezpośredniości. Czy kiedykolwiek zwróci się do świata zewnętrznego, jest dla niego sprawą dalszą. Pierwszą rzeczą, którą czyni, jest zwrócenie się ku samemu sobie. Podobnie jak geniusz bezpośredni miał przeznaczenie, tak ten staje wobec winy jak cień, który idzie za nim. [...]

Gdy zatem geniusz zwraca się do samego siebie, odkrywa wolność. Przeznaczenie nie budzi w nim strachu, ponieważ nie czerpie on nigdy zadań ze świata zewnętrznego, a wolność jest jego szczęściem; nie jest to wolność czynienia w świecie tego lub tamtego, bycia królem, cesarzem lub rzecznikiem łajdaków współczesności, lecz wolność, dzięki której uświadamia sobie, że on sam jest wolnością. A im wyżej wzbija się jednostka, tym drożej musi za wszystko płacić; i w imię porządku powstaje wraz z tym *An-sich*[9] wolności inne zjawisko, mianowicie: wina. Jest ona dla niego tym, czym [dla geniusza bezpośredniego] było przeznaczenie, to znaczy jedyną rzeczą, której się obawia; lecz jego strach nie jest owym maksimum geniusza bezpośredniego, o którym uprzednio była mowa, to jest strachem przed tym, by nie być uważanym za winnego, lecz strach z powodu bycia winnym.

W takim stopniu, w jakim odkrywa on wolność, w takim samym stopniu ciąży na nim lęk przed grzechem w stanie możliwości. Obawia się tylko winy, ponieważ jest ona jedyną rzeczą, która może go pozbawić wolności. Łatwo pojąć, że wolność nie jest tu bynajmniej uporem ani, w sensie skończonym, egoistyczną wolnością. Przyjmując takie założenie, dosyć często próbowano wyjaśnić pochodzenie grzechu. Jednakże jest to zmarnowany trud, ponieważ przyjęcie takiego założenia nastręcza większe trudności niż samo wyjaśnienie. Jeśli wolność rozumie się w taki sposób, to ma ona swoje przeciwieństwo w konieczności, które pokazuje, że wolność ujmuje się w definicji refleksji. Nie, przeciwieństwem wolności jest wina, i ona jest najwyższym momentem wolności, [co znaczy,] że wolność stale ma do czynienia jedynie z samą sobą, że w swojej możliwości projektuje winę, a więc ustanawia winę za pośrednictwem samej siebie; a jeśli wina rzeczywiście zostaje ustanowiona, to wolność ustanawia ją za pośrednictwem siebie samej. Jeśli tego nie uwzględniamy, to zręcznie zamieniamy wolność na coś innego, to znaczy na *siłę*.

Jeśli wolność obawia się winy, to wina nie jest tym, czego obawia się wolność, [to znaczy] uznania siebie za winną, gdy nią jest; lecz boi stać się nią; i dlatego gdy tylko zostanie ustanowiona wina, ponownie wkracza wolność, jako skrucha.

Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku: Proste rozważania o charakterze psychologicznym odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego*, przełożył Antoni Szwed, Antyk, Kęty 2000, s. 112–113

Czy można za swoje szczęście być odpowiedzialnym? Mam wątpliwości, czy ktoś mógłby być szczęśliwy, czy w ogóle by w nim

doszło do tego stanu szczęśliwości, gdyby zarazem rozgrywała się w nim [pewna refleksja], pewne przeżycie aprobaty lub dezaprobaty. [W chwili wielkiej szczęśliwości czujemy się raczej bierni, doznajemy szczęścia, nie jest ono naszym czynem. Nawet wtedy, gdy naszym uprzednim postępowaniem przyczyniliśmy się jakoś do jego dokonania się.] Są zjawiska, że tak powiem, nieprawnego szczęścia, zwłaszcza jeżeli chodzi o dziedzinę erosa; choć dochodzi do owej postaci zachwytu itd., mamy zarazem poczucie, że właściwie nie mamy do niego prawa. Ale wówczas właściwie nie ma pełnego szczęścia, nie ma tego optimum, które nie jest możliwe do osiągnięcia, gdyż właśnie szczęście jest zmącone poczuciem braku prawa do niego. [Jeżeli dochodzi do tak skomplikowanego stanu, powstaje pytanie, czy, a jeżeli tak –] to co, w nim podlega kategorii postulatów etycznych, kategorii moralności. Nie samo szczęście, tylko mój [pewnego rodzaju osąd samego siebie], czy też moja nieakceptacja czegoś, co się właśnie staje. Czasem uświadamiam sobie, że właściwie nie wolno mi było być szczęśliwym. Dlaczego było mi to jakoś niedozwolone? Dlatego, że jakieś sprawy natury moralnej stoją w sprzeczności z realizacją stanu zachwytu.

Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 228

Sam fakt współżycia seksualnego dwóch ściśle określonych osób, mężczyzny i kobiety, posiada charakter intymny. [...] Niemniej obie osoby biorące w nim udział należą do społeczeństwa i z wielu powodów winny usprawiedliwić to swoje współżycie wobec społeczeństwa. Usprawiedliwienie takie stanowi właśnie instytucja małżeństwa. Nie chodzi tu wyłącznie

o usprawiedliwienie w sensie legalizacji, uzgodnienia z prawem. „Usprawiedliwić" to znaczy „uczynić sprawiedliwym". Nie ma to też nic wspólnego z usprawiedliwianiem się, z podawaniem okoliczności łagodzących, uzasadniających jakoby zgodę na coś, co w istocie jest złe. [...]

Rodzina jest instytucją, u podstaw której stoi małżeństwo. [...] Nie znaczy to jednak, że małżeństwo należy traktować tylko i wyłącznie jako środek do celu, do tego celu, którym jest rodzina. Jakkolwiek bowiem małżeństwo naturalną drogą prowadzi do jej zaistnienia i powinno być na nią otwarte, to jednak przez to samo małżeństwo bynajmniej nie zatraca się w rodzinie. [...]

Odrębny charakter instytucji małżeństwa zachowuje się również wówczas, gdy małżeństwo rozrasta się w rodzinę. To jednak może z różnych powodów nie nastąpić, a brak rodziny nie odbiera bynajmniej małżeństwu jego właściwego charakteru. Wewnętrzna i istotna racja bytu małżeństwa nie leży bowiem tylko w tym, by stawać się rodziną, ale przede wszystkim w tym, by stanowić trwałe zjednoczenie osobowe mężczyzny i kobiety oparte na miłości. Małżeństwo służy przede wszystkim istnieniu [...], ale opiera się na miłości. Pełną wartość instytucji ma również takie małżeństwo, które bez żadnej winy małżonków jest bezdzietne. Inna rzecz, że małżeństwo niejako pełniej służy miłości, kiedy służy istnieniu, kiedy staje się rodziną. Tak też należy rozumieć myśl zawartą w twierdzeniu: prokreacja jest pierwszorzędnym celem małżeństwa. Małżeństwo, które nie może spełnić tego celu, bynajmniej nie traci przez to swojego znaczenia jako instytucja o charakterze międzyosobowym. Prócz tego realizacja pierwszorzędnego celu małżeństwa domaga się, aby ów charakter

między-osobowy był jak najpełniej w nim zrealizowany, aby miłość małżonków była jak najbardziej dojrzała i twórcza. Trzeba dodać, że jeśli w jakiejś mierze już jest dojrzała, to dojrzewa tym bardziej przez prokreację. [...]

Znaczenie instytucji małżeństwa leży w tym, że usprawiedliwia w całokształcie życia społecznego fakt współżycia płciowego określonej pary osób. [...] Jest to [...] ważne ze względu na moralną kwalifikację ich miłości, która domaga się jakiegoś ustawienia wobec innych ludzi, wobec społeczeństwa bliższego i dalszego. [...] Chodzi więc o to, aby owa „miłość", która psychologicznie dla obojga (dla *y* i *x*) uzasadnia i jakby uprawnia ich współżycie, nabrała nadto prawa obywatelstwa wśród ludzi.

Zrazu może im (tj. *y* i *x*) wydawać się, że o to nie chodzi, ale z biegiem czasu muszą dostrzec, że bez tego prawa brakuje ich miłości czegoś bardzo istotnego. Odczuwają, że winna ona dojrzeć na tyle, aby można ją było ujawnić przed społeczeństwem. Inna rzecz: potrzeba ukrywania się z samym współżyciem seksualnym płynącym z miłości, inna zaś – potrzeba uznania samej miłości jako zjednoczenia osób ze strony społeczeństwa. Miłość potrzebuje tego uznania, bez niego nie czuje się w pełni sobą. [...]

Instytucja małżeństwa potrzebna jest nie tylko ze względu na społeczeństwo, z uwagi na „innych" ludzi, którzy do niego należą, ale także – i to przede wszystkim – z uwagi na same te osoby, które w małżeństwo wchodzą. [...]

Spojrzenie na tę sprawę może nam ułatwić również fakt, że łacińskie słowo *matrimonium*, które jest odpowiednikiem naszego „małżeństwo", w szczególny sposób akcentuje „stan matki", jakby chciało zasugerować szczególną odpowiedzialność za

macierzyństwo tej kobiety, z którą dany mężczyzna współżyje po małżeńsku. [...] Fakt współżycia seksualnego „po małżeńsku" domaga się stanowczo ram instytucji *matrimonium*, i to z uwagi na samo odniesienie osoby do osoby. Współżycie seksualne poza małżeństwem *ipso facto* stawia osobę w pozycji przedmiotu użycia dla drugiej osoby. Którą dla której? Nie jest wykluczone, że w takiej pozycji staje również mężczyzna w stosunku do kobiety, zawsze jednak w takiej pozycji staje kobieta w stosunku do mężczyzny. Łatwo to wywnioskować (przez kontrast) choćby z samej analizy słowa *matri-monium*. Współżycie seksualne „po małżeńsku" poza ramami instytucji małżeństwa jest zawsze obiektywnie biorąc krzywdą kobiety. Jest nią zawsze, a więc również wówczas, kiedy ona sama na nie zezwala, lub też, co więcej, gdy sama do niego dąży i pragnie go. [...]

Zachodzi ponadto potrzeba usprawiedliwienia faktu współżycia mężczyzny i kobiety wobec Boga-Stwórcy. Tego również domaga się obiektywny porządek sprawiedliwości. [...] W pojęciu „stworzenie" zawiera się szczególny rodzaj zależności od Stwórcy, jest to mianowicie zależność w istnieniu (być stworzonym – zależeć w istnieniu). Na tej zależności opiera się z kolei specjalne prawo własności Stwórcy względem wszystkich stworzeń (*dominium altum*). Stwórca jest w najgruntowniejszym posiadaniu każdego z nich, skoro bowiem o każdym z nich stanowi w ostateczności istnienie, to zaś pochodzi od Stwórcy, zatem w pewien sposób „wszystko jest Jego", również bowiem i to, co stworzenie samo w sobie „stworzyło", opiera się na istnieniu; działalność stworzeń idzie w kierunku rozwinięcia tego, co realnie zawiera się w każdym z nich dzięki temu, że istnieją.

Człowiek tym się różni od reszty stworzeń widzialnego świata, że jest zdolny pojąć to wszystko rozumem. Rozumność stanowi równocześnie podstawę osobowości, ona warunkuje „wewnętrzność" i duchowość bytu i życia osoby. Dzięki swej rozumności człowiek pojmuje, że jest własnością siebie samego (*sui iuris*) i równocześnie – że jest jako stworzenie własnością Stwórcy i przeżywa Jego prawo własności względem siebie. [...] Stąd też rodzi się ta podwójna potrzeba usprawiedliwienia współżycia płciowego mężczyzny i kobiety przez instytucję małżeństwa. Fakt współżycia sprawia bowiem, że osoba (*x*) staje się w pewien sposób własnością drugiej osoby (*y*), co równocześnie zachodzi też w przeciwnym kierunku: *y* jest własnością *x*. Jeżeli więc istnieje potrzeba usprawiedliwienia tego faktu we wzajemnej relacji *y*–*x*, *x*–*y*, to równocześnie istnieje obiektywna potrzeba usprawiedliwienia go wobec Stwórcy. Inna rzecz, iż potrzebę tę rozumieją tylko ludzie religijni. „Człowiek religijny" bowiem znaczy nie tyle „człowiek zdolny do przeżyć religijnych" (jak się najczęściej mniema), ile przede wszystkim: „człowiek sprawiedliwy względem Boga-Stwórcy".

Znajdujemy się tutaj u progu zrozumienia „sakramentalności" małżeństwa. [...] Łacińskie słowo *sacramentum* oznacza tyle co tajemnica, tajemnicą zaś w jakimś najogólniejszym tego słowa znaczeniu jest to, co nie jest w całej pełni poznane, bo nie jest w całej pełni widzialne, nie leży bowiem w polu bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Otóż poza polem tego doświadczenia, w sferze samego już tylko „zrozumienia", znajduje się zarówno to prawo własności, jakie ma każda z osób w stosunku do siebie samej, tym bardziej zaś to *dominium altum*, jakie ma w stosunku do

każdej z nich Stwórca. Skoro się jednak to najwyższe prawo własności przyjmuje – a przyjmuje je każdy człowiek religijny – to małżeństwo musi szukać usprawiedliwienia przede wszystkim w Jego oczach, musi ono zakładać Jego aprobatę. Nie wystarczy, że kobieta odda swoją osobę przez małżeństwo mężczyźnie, a on jej swoją. Jeśli każda z tych osób jest równocześnie własnością Stwórcy, wobec tego i On musi oddać jego jej, a ją jemu, a w każdym razie musi zaaprobować ich wzajemne oddanie się zawarte w instytucji małżeństwa.

Miłość i odpowiedzialność, s. 194–200

*

A więc stało się. Wydaje się, że połączeni ciałem, aby utworzyć już tylko jedną duszę, połączeni duszą, aby utworzyć już tylko jedno ciało, małżonkowie odnaleźli swą całość. *Tenui eum nec dimittam*. A jednak kiedy przez tajemniczą wymianę dwie istoty tworzą tylko jedną istotę bardziej doskonałą, czy ich wzajemna obecność, czy ich wspólne działanie zamyka krąg ich woli? Czy jest to pełne posiadanie, czy jest to granica, u której zatrzymuje się poryw pragnienia? Nie. Dwie istoty stały się wprawdzie jednością, ale właśnie kiedy tworzą jedno, stają się trojgiem. Ten cud poczęcia uwydatnia poprzez fakt to, co powinno być, to, co jest głęboką wolą tych właśnie, którzy spodziewają się znaleźć w swojej niestabilnej jedności chwilę odpoczynku, nasycenia i dostatku. Dążąc do ukochanego celu, kocha się mniej sam cel niż owoc, którym on, wzbogacony dzięki miłości, obdarza istoty poświęcające się dla niego. W ten sposób zawsze, jak się wydaje,

wola przewyższa samą siebie, jak gdyby nowe fale płynące od środka nieustannie zataczały rozszerzające się ciągle koła działania – działania, które w każdym momencie wydaje się celem i doskonałością jakiegoś świata, lecz jest nieustannie początkiem nowego świata. Wola zamyka się i koncentruje tylko po to, by otwierać szersze horyzonty nienasyconej ambicji pragnienia.

Ta stałość, której wymagała miłość, ta jedność nierozerwalna i nieśmiertelna znajduje się właśnie w dziecku. Sam poryw namiętności łamie magiczny krąg, gdzie ona, być może, zamierzała zamknąć się na zawsze. W tym absolucie, w tym zaspokojeniu, w tej wieczności chwilowej poszukiwanej w sposób nieskończony wola momentalnie przekracza siebie samą; pragnie ona posiąść duszę istoty ukochanej, aby wytworzyć nowe ciało. Zjawia się trzecia osoba, jakby dla dopełnienia nieudanej próby jedności; nie jest ona już miłością, *osculum*; jest narodzona z miłości; objawia moc miłości i jej ułomność; przypieczętowuje ją grobem – kołyską, która nie zwraca już rodzicom tego, co od nich wzięła. Jest teraz kilka osób – to jest bogactwo. Jest ich kilka – to jest ubóstwo, nie są już bowiem jednym. Pojawiła się obca jutrzenka: rodzina rozrastająca się musi się otworzyć i rozproszyć, wspólne uczucie musi pomnożyć się przez dzielenie. Oboje zjednoczeni nie mogą już i nie chcą już być dla siebie wszystkim: często nawet ich wzajemna czułość, zmieniwszy kierunek, jednoczy się tylko nad głową dziecka, a odtąd w ich paralelnym życiu spotyka się już czasami tylko przyzwyczajenie, obojętność, a nawet wrogość. Toteż celem miłości nie jest sama miłość, lecz rodzina, pierwsza komórka naturalna i konieczna, w której życie bierze swój początek i wzrost, jakby w ciepłym łonie z dala od ogromu wszechświata.

Maurice Blondel, *L'Action*, w: Jean Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, przełożyła Wanda Albrecht-Kowalska, PAX, Warszawa 1970, s. 89–90

We współżyciu małżeńskim mężczyzny i kobiety dokonuje się [...] spotkanie dwóch porządków: porządku natury zmierzającego ku rozrodczości oraz porządku osobowego, który wyraża się w miłości osób i dąży do jak najpełniejszej jej realizacji.

Tutaj właśnie wyłania się problem rodzicielstwa. Natura zmierza tylko do rozrodczości. [...] Rozrodczość wiąże się z biologiczną płodnością, mocą której dojrzałe jednostki określonego gatunku stają się rodzicami, wydając na świat potomstwo, czyli nowe jednostki tegoż gatunku. W obrębie gatunku *Homo sapiens* dzieje się podobnie. Człowiek jednak jest osobą i dlatego prosty, naturalny fakt stawania się ojcem czy matką posiada znaczenie głębsze: nie tylko „przyrodnicze", ale również osobowe. Fakt ten znajduje – winien znaleźć – swe gruntowne odzwierciedlenie we „wnętrzu" osoby. Odzwierciedlenie to zawiera się właśnie w treści pojęcia „rodzicielstwo". Rodzicielstwo ludzkie zakłada bowiem cały ów proces świadomości i wyboru woli związany z małżeństwem, a w szczególności ze współżyciem małżeńskim osób. Ponieważ zaś współżycie małżeńskie jest – winno być – realizacją miłości, i to na poziomie osobowym, przeto w niej też trzeba szukać właściwego miejsca dla rodzicielstwa. Współżycie płciowe mężczyzny i kobiety w małżeństwie wtedy tylko posiada pełną wartość zjednoczenia osobowego, kiedy zawiera się nim świadomą akceptację możliwości rodzicielstwa. Jest to prosty wynik syntezy tych dwóch porządków: porządku natury i osoby. Mężczyzna i kobieta we współżyciu małżeńskim nie pozostają tylko i wyłącznie we

wzajemnej relacji do siebie, ale siłą faktu pozostają w relacji do nowej osoby, która właśnie dzięki ich zjednoczeniu może być stworzona (*procreatio*).

Należy tu szczególnie podkreślić słowo „może", ono bowiem wskazuje na potencjalny charakter tej nowej relacji. Małżeński stosunek dwojga osób „może" dać życie nowej osobie. Kiedy zatem mężczyzna i kobieta zdolni do prokreacji jednoczą się z sobą we współżyciu małżeńskim, wówczas ich zjednoczeniu musi towarzyszyć ten stan świadomości i woli: „mogę być ojcem", „mogę być matką". Bez tego ich wzajemny stosunek nie jest wewnętrznie usprawiedliwiony, jest wręcz niesprawiedliwy. [...]

Współżycie małżeńskie wypływa i winno wypływać z wzajemnej miłości oblubieńczej. Jest ono potrzebne miłości, a nie tylko prokreacji. Małżeństwo jest instytucją miłości, a nie tylko płodności. Współżycie małżeńskie zaś samo w sobie jest stosunkiem między-osobowym, jest aktem miłości oblubieńczej, dlatego też intencja i uwaga winny być skierowane w stronę drugiej osoby, w stronę jej prawdziwego dobra. Nie wypada skierowywać tej intencji i uwagi w stronę możliwego (*in potentia*) następstwa stosunku, zwłaszcza gdyby to łączyło się z odwróceniem uwagi i intencji od współmałżonka. Dlatego też z pewnością nie chodzi o nastawienie: „Spełniamy ten akt, wyłącznie aby być rodzicami". Wystarczy zupełnie nastawienie: „Spełniając ten akt, wiemy, iż możemy stać się ojcem i matką i jesteśmy na to gotowi". Jedynie takie nastawienie jest zgodne z miłością i umożliwia jej wspólne przeżycie. Samo stawanie się matką i ojcem dokonuje się tylko przy sposobności aktu małżeńskiego; on sam powinien być aktem miłości, aktem

zjednoczenia osób, a nie tylko „narzędziem” czy „środkiem” prokreacji.

Miłość i odpowiedzialność, s. 203–210

Osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do *materializmu praktycznego*, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. […]

W tym samym kontekście kulturowym *ciało* nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także *płciowość* zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego „ja” oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Zniekształca się w ten sposób i fałszuje pierwotną treść ludzkiej płciowości, zaś dwa znaczenia – jednoczące i prokreacyjne – wpisane głęboko w naturę aktu małżeńskiego, zostają sztucznie rozdzielone: jedność mężczyzny i kobiety zostaje tym samym zdradzona, a płodność poddana ich samowoli. *Prokreacja* jest wówczas traktowana jako „wróg”, którego należy unikać we współżyciu płciowym: jeżeli zostaje przyjęta, to tylko dlatego, że wyraża pragnienie czy wręcz wolę posiadania dziecka „za wszelką cenę”, a wcale nie dlatego, że

oznacza bezwarunkową akceptację drugiego człowieka, a więc także otwarcie się na bogactwo życia, które przynosi z sobą dziecko.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 23

*

Rodzicielstwo jest to nie tylko sam fakt zewnętrzny związany z rodzeniem, a zwłaszcza z urodzeniem dziecka i jego posiadaniem, ale jest to również pewien fakt wewnętrzny – postawa, która winna znamionować miłość kobiety i mężczyzny, gdy prowadzą współżycie małżeńskie. Tak więc rodzicielstwo – macierzyństwo u kobiety, ojcostwo u mężczyzny – rozważane na płaszczyźnie osobowej, a nie tylko „przyrodniczej", jest jakby nową krystalizacją miłości osób, która wyrasta na podłożu dojrzałego już ich zjednoczenia. Nie wyrasta jednak nieoczekiwanie, ale tkwi korzeniami w całym bycie kobiety i mężczyzny. Utrzymuje się nieraz, że zwłaszcza kobieta wykazuje z natury skłonności macierzyńskie tak dalece, iż w małżeństwie raczej szuka dziecka niż mężczyzny. Pragnienie dziecka jest w każdym razie przejawem potencjalnego macierzyństwa. Jeśli występuje ono u mężczyzny, stanowi przejaw potencjalnego ojcostwa. Wydaje się, że mężczyzna na ogół jest dalszy od tego pragnienia niż kobieta, co można by łatwo wytłumaczyć faktem, że sam jej organizm kształtuje się od początku dla macierzyństwa. Skoro zaś prawdą jest, że fizycznie kobieta staje się matką przez mężczyznę, to „wewnętrznie" (psychicznie i duchowo) ojcostwo mężczyzny kształtuje się dzięki macierzyństwu kobiety. Samo fizyczne

ojcostwo mężczyzny nie zajmuje tyle miejsca w jego życiu, a zwłaszcza w jego organizmie, co fizyczne macierzyństwo kobiety w jej życiu i organizmie, dlatego też ojcostwo musi być specjalnie urabiane i wychowywane, aby stanowiło w życiu wewnętrznym mężczyzny pozycję tak samo ważną jak macierzyństwo w wewnętrznym życiu kobiety: same fakty biologiczne jej to poniekąd narzucają.

Mówimy w tej chwili o ojcostwie i macierzyństwie w znaczeniu przede wszystkim cielesnym, biologicznym. Polega ono na posiadaniu dziecka, któremu dało się życie, przekazało istnienie (*procreatio*). W fakcie tym wyraża się pewna naturalna doskonałość bytu: to, że może on dawać życie innemu, podobnemu do siebie, w pewien sposób uwydatnia własną jego wartość. [...] Dlatego też doskonale jest zrozumiałe to pragnienie dziecka, które dochodzi do głosu nie tylko u kobiety, ale również u mężczyzny. Oczekuje on tego dziecka od kobiety – i dlatego bierze ją w swoją opiekę (*matris-munus*) przez małżeństwo. Oboje znajdują w rodzicielstwie potwierdzenie swej dojrzałości nie tylko fizycznej, ale również duchowej i zapowiedź przedłużenia własnej egzystencji. Kiedy każde z nich zakończy życie przez śmierć ciała, będzie nadal żyło ich dziecko, „ciało z ich ciała", ale przede wszystkim człowiek-osoba, którą oni oboje uformowali również od wewnątrz, ukształtowali w niej to, co głównie stanowi o osobowości. Osoba bowiem poniekąd bardziej jest „wnętrzem" niż „ciałem".

Ojcostwo i macierzyństwo duchowe jako symptom wewnętrznej dojrzałości osoby ludzkiej jest celem, do którego w jakiś sposób (sposoby będą bardzo różne) jest powołany każdy człowiek,

mężczyzna i kobieta, również poza małżeństwem. Powołanie to mieści się poniekąd w ewangelicznym powołaniu do doskonałości, które jako najwyższy jej wzór wskazuje „Ojca". Człowiek więc szczególnie wówczas uzyskuje podobieństwo do Boga-Stwórcy, kiedy w nim także ukształtuje się owo przede wszystkim duchowe ojcostwo-macierzyństwo, jakiego Bóg jest pierwowzorem. [...] „Ojciec" i „matka" w świecie przyrody to dwa osobniki różnej płci, którym zawdzięcza swe życie biologiczne nowy osobnik tegoż samego gatunku. „Ojciec" i „matka" w świecie osób to poniekąd zrealizowane ideały, wzory dla innych osób, tych mianowicie, które mają się osobowo kształtować i rozwijać w sferze ich wpływu. W ten sposób porządek natury zatrzymuje się przy faktach, które w jego obrębie są skończone i ostateczne, ale w świecie osób otwierają się na nowo, sięgając po nową treść – taką, której w samym porządku natury nie znajdują. Ewangelia uczy, że mają tę treść zaczerpnąć z samego Boga.

Miłość i odpowiedzialność, s. 231–233

*

Wolność moja może naprawdę uzyskać ostateczne potwierdzenie jedynie wtedy, gdy skojarzy się z moim przeznaczeniem osobistym, nie czyniąc żadnych prób wzniesienia się ponad nie. Z drugiej jednak strony przeznaczenie to wykuwa się i pogłębia jedynie pod warunkiem, że otworzy się dla innych.

Gabriel Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 45

Słowo „powołanie” wskazuje na to, że istnieje właściwy każdej osobie kierunek jej rozwoju przez zaangażowanie się całym życiem w służbie pewnych wartości. Kierunek ten każda osoba powinna trafnie odczytać przez zrozumienie z jednej strony tego, co w sobie nosi i co mogłaby z siebie innym dać, a z drugiej zaś – czego się od niej oczekuje. Odczytanie tego kierunku własnych możliwości działania i zaangażowanie się zgodne z nim jest jednym z momentów decydujących, jeśli chodzi o proces kształtowania się osobowości – nie tyle o jej zewnętrzną pozycję wśród ludzi, co przede wszystkim o jej życie wewnętrzne. [...]

W ewangelicznej wizji ludzkiego bytowania powołanie osoby ludzkiej uzasadnia się nie tylko od wewnątrz. Płynąca z wnętrza osoby potrzeba odczytania głównego kierunku jej rozwoju przez miłość natrafia na obiektywne wezwanie Boga. Jest to ów podstawowy apel Ewangelii wyrażony w przykazaniu miłości oraz w zdaniu „Bądźcie doskonałymi [...]” – wezwanie do doskonałości przez miłość. Wezwanie to jest ogólne. Rzeczą każdego człowieka dobrej woli jest zastosować je do siebie i przez to samo skonkretyzować, przez odczytanie właśnie głównego kierunku życia. [...]

W świetle Ewangelii każdy człowiek rozwiązuje w praktyce problem swego powołania przede wszystkim przez to, że zdobywa się na świadomy osobisty stosunek do największego postulatu zawartego w przykazaniu miłości. Stosunek ten jest przede wszystkim funkcją osoby, stan (małżeństwo, celibat, nawet dziewictwo rozumiane tylko jako „stan” lub jego element) odgrywa w tym rolę drugorzędną.

Miłość i odpowiedzialność, s. 229–231

III. Antropologia

1. Świadomość

Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne] zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzeniu – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.

Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. Żaden fenomen fizyczny nie wykazuje czegoś podobnego. A zatem fenomeny psychiczne możemy zdefiniować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot.

Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przełożył Włodzimierz Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 126–127

Posługuję się nazwą „świadomość" jako równoznaczną z psychicznym fenomenem lub *aktem psychicznym* [...], ponieważ wyraz „świadomość", wskazując na przedmiot, którego świadomością jest świadomość, nadaje się do tego, aby charakteryzować fenomeny psychiczne właśnie od strony tej wyróżniającej je właściwości, jaką jest intencjonalna inegzystencja pewnego przedmiotu.

Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 144–145

Uważano, że przy świadomym słyszeniu mamy nie tylko przedstawienie dźwięku poza przedstawieniem słyszenia, lecz także bezpośrednie poznanie istnienia dźwięku oprócz bezpośredniego poznania istnienia słyszenia. Sądzono, że dźwięk spostrzegamy z taką samą oczywistością, jak słyszenie. To przekonanie okazało się błędne; zrozumiano, że słyszeniu nigdy nie przeciwstawia się dźwięk jako zewnętrzny przedmiot, spostrzegalny za pomocą słuchu.

Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 176

Chociaż funkcję świadomości można w ostatecznej analizie określić jako poznawczą, to jednak w ten sposób charakteryzujemy tę funkcję tylko najogólniej. Świadomość bowiem w tej swojej funkcji wydaje się być tylko odbiciem lub raczej odzwierciedleniem tego, co „dzieje się" w człowieku, oraz tego, że i co człowiek „działa". [...] Świadomość jest również odbiciem, raczej

odzwierciedleniem, tego wszystkiego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (a więc również poznawczego), a także przy okazji tego, co w nim „się dzieje". Świadomość to wszystko odzwierciedla. Jest „w niej" poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka (tzn. dla tego, którym jestem ja sam). W jaki sposób to wszystko „w niej" jest? Na to ważne pytanie trzeba odpowiedzieć, że wszystko to jest w świadomości w sposób jej tylko właściwy. Spróbujmy z kolei określić ten sposób.

Do istoty aktów poznawczych spełnianych przez człowieka należy wnikać w przedmiot, obiektywizować go intelektualnie i na tej drodze „rozumieć". W tym znaczeniu akty poznawcze mają charakter intencjonalny, są zwrócone ku przedmiotowi poznawanemu, w nim bowiem znajdują swoją rację bytu jako akty zrozumienia czy wiedzy. Zdaje się, że tego nie można powiedzieć o świadomości. Inaczej niż klasyczna fenomenologia uważamy, że poznawcza racja bytu świadomości oraz właściwych jej aktów nie polega na wnikaniu w przedmiot, na obiektywizacji, która przynosi z sobą zrozumienie czy konstytucję przedmiotu. Dlatego też intencjonalność znamienna dla aktów poznawczych, dzięki którym zdobywamy zrozumienie przedmiotowej rzeczywistości w jakimkolwiek jej wymiarze, wydaje się nie przysługiwać aktom świadomości. Akty te nie posiadają charakteru intencjonalnego, chociaż to, co jest przedmiotem naszego poznania, zrozumienia i wiedzy, jest także przedmiotem świadomości. O ile jednak zrozumienie i wiedza przyczynia się do ukształtowania przedmiotu w sposób intencjonalny, na czym polega istotny dynamizm poznawania, to natomiast świadomość ogranicza się do

odzwierciedlenia tego, co zostało już w ten sposób poznane. Jest to poniekąd zrozumienie już zrozumianego. Wyrażamy tutaj pogląd, że *istotny dynamizm poznawczy*, *sama czynność poznawania*, *nie należy do świadomości.* Jeżeli czynność ta polega na swoistym konstytuowaniu znaczeń odniesionych do przedmiotów poznawanych, to nie świadomość konstytuuje te znaczenia, chociaż z całą pewnością konstytuują się one także w świadomości.

Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 41–43

*

Ja jest identycznym podmiotem funkcji we wszystkich aktach tego samego strumienia świadomości, jest centrum wypromieniowującym z siebie *resp*. centrum napromieniowującym wszelkiego życia świadomościowego, wszystkich pobudzeń i działań, wszelkiego zauważania, uchwytywania, ustosunkowywania, wiązania, wszelkiego teoretycznego, wartościującego, działaniowego zajmowania stanowiska, wszelkiego weselenia się i zasmucania, nadziei i obawy, czynienia i doznawania itd. Innymi słowy wszelkie te wielopostaciowe uszczegółowienia intencjonalnego odnoszenia się do obiektów, które tu nazywamy aktami, posiadają swój konieczny *terminus a quo*[10], Ja – punkt, z którego wytryskują jak promienie.

Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, przełożyła Danuta Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 149

Suma czy też wypadkowa aktów świadomości decyduje o aktualnym stanie świadomości. Podmiotem tego stanu nie jest jednak świadomość, ale człowiek, o którym słusznie mówimy, że znajduje się w stanie świadomości lub też poza nim, że dysponuje świadomością pełną lub zmniejszoną itp. Świadomość sama nie istnieje jako substancjalny niejako podmiot aktów świadomościowych, nie bytuje ani jako osobne ontyczne podłoże przeżyć, ani też jako władza. [...] Człowiek nie tylko poznawczo wchodzi w świat przedmiotów i nawet siebie odnajduje w tym świecie jako jeden z owych przedmiotów, ale także posiada cały ten świat w odzwierciedleniu świadomościowym, którym żyje najbardziej wewnętrznie i osobiście. Świadomość bowiem nie tylko odzwierciedla, ale także w szczególny sposób *uwewnętrznia*, czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym „ja" osoby.

Osoba i czyn, s. 44–45

*

Żyjąc w *cogito*, nie jesteśmy świadomi samej *cogitatio* jako intencjonalnego obiektu; ale w każdej chwili może się ona nim stać; do jej istoty należy zasadnicza możliwość „refleksyjnego" zwrócenia na nią spojrzenia, i to naturalnie w postaci pewnej nowej *cogitatio*, która się na nią kieruje w sposób charakterystyczny dla *cogitatio* po prostu uchwytującej. Innymi słowy każda *cogitatio* może się stać przedmiotem tzw. „spostrzeżenia wewnętrznego", a w dalszym następstwie

obiektem pewnego reflektywnego wartościowania, oceniania pozytywnego albo negatywnego itd.

Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, przełożyła Danuta Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 117

Każda refleksja ze swej istoty wypływa ze zmiany nastawienia, przez co zastane przeżycie, *resp*. *datum* przeżyciowe (nie poddane refleksji) ulega pewnej przemianie, właśnie przejściu w *modus* świadomości (*resp*. tego, co uświadamiane) poddanej refleksji. Zastane przeżycie może samo już mieć charakter świadomości czegoś poddanej refleksji, tak że modyfikacja jest modyfikacją wyższego stopnia; lecz w końcu cofamy się do przeżyć absolutnie nie poddanych refleksji i ich składników efektywnych lub intencjonalnych, które mogą być dane.

Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, s. 247–248

Dzięki zdolności, a także sprawności czynnego rozumienia odkrywamy znaczenie poszczególnych rzeczy i postępujemy w umysłowym opanowaniu tych rzeczy, jako też związków między nimi zachodzących. Zrozumieć bowiem to nic innego jak intelektualnie uchwycić znaczenie rzeczy lub związków pomiędzy rzeczami. To wszystko o tyle obce jest świadomości, że cały proces czynnego zrozumienia nie dokonuje się przez nią ani też dzięki niej. Znaczenia rzeczy lub ich powiązań są jej dane niejako „z zewnątrz" jako owoc wiedzy, która jest rezultatem czynnego rozumienia przedmiotowej rzeczywistości, a którą człowiek zdobywa i którą posiada w różny sposób i na różnych stopniach.

Stąd też różne stopnie wiedzy wyznaczają różny poziom świadomości, chociaż między wiedzą a świadomością zachodzi dość gruntowna różnica pod względem intelektualnego ukształtowania zarówno poszczególnych aktów, jak też poznawczego całokształtu.

Od wszystkich innych postaci i rodzajów wiedzy, jaką człowiek zdobywa i posiada, i jaka kształtuje jego świadomość pod względem treści, czyli od strony znaczeniowej, należy odróżnić to, co pragniemy tu określić jako *samowiedzę*. Jak sama nazwa wskazuje, chodzi o zrozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jestem sam dla siebie. Można dodać, że przeniknięcie takie wprowadza swoistą ciągłość pomiędzy najróżnorodniejszymi momentami czy stanami bytowania własnego „ja", dosięgając tego, co stanowi o ich pierwotnej jedności poprzez zakorzenienie w tymże „ja". Nic dziwnego, że samowiedza, bardziej niż jakakolwiek inna wiedza, musi być spójna ze świadomością, przedmiot jej bowiem stanowi owo własne „ja", z którym świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleniu podmiotowym. [...] W tym punkcie samowiedza spotyka się najściślej ze świadomością, a równocześnie niejako od niej się oddziela, świadomość bowiem – przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże „ja" – nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi. Można nawet powiedzieć, że świadomość jest jakby poznawczo obojętna na własne „ja" jako na przedmiot. Nie ma aktów intencjonalnych świadomości, które by obiektywizowały to „ja". Funkcję tę spełniają akty samowiedzy. Im zawdzięcza każdy człowiek obiektywizujący kontakt z sobą samym oraz ze swymi czynami. *Świadomość odzwierciedla* czyny oraz ich

relację do własnego „ja” *dzięki samowiedzy*. Bez niej świadomość zostałaby pozbawiona treści znaczeniowych odnoszących się do własnego „ja” człowieka występującego jako przedmiot bezpośredniego poznania; znalazłaby się niejako w próżni. Stan taki postulują idealiści, w nim bowiem świadomość może zostać uznana za podmiot wytwarzający swe treści bez względu na jakikolwiek czynnik leżący poza nią samą. Powstaje uzasadnione w tej linii myślenia pytanie, czy sama świadomość może być uznana za realny podmiot, czy także byłaby tylko swoim własnym wytworem. [...]

Dzięki samowiedzy własne „ja” działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot. I osoba, i czyn z nią związany posiada wskutek tego w świadomości przedmiotowe znaczenie. Świadomościowe odzwierciedlenie, które nie tylko jest czymś podmiotowym, ale zarazem stanowi podstawę upodmiotowienia [...], nie znosi przedmiotowego znaczenia własnego „ja” ani też jego czynów, stale bowiem czerpie je z samowiedzy. Spójność samowiedzy ze świadomością wypada uznać za podstawowy czynnik równowagi w życiu wewnętrznym osoby, zwłaszcza gdy chodzi o jej intelektualną strukturę. Człowiek jest przedmiotem dla siebie samego jako dla podmiotu, a także w świadomościowym odzwierciedleniu nie traci przedmiotowego znaczenia. Samowiedza jest pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości – wnosi w nią przeto znaczeniową relację do własnego „ja” oraz do jego czynów, jakkolwiek świadomość sama ze siebie nie jest ku nim – ani ku niczemu innemu – intencjonalnie skierowana. Równocześnie też samowiedza stanowi jakby granicę

dla świadomości – granicę, poza którą nie może wybiegać proces świadomościowego upodmiotowienia.

Co więcej, obiektywizujący zwrot samowiedzy w stronę własnego „ja" oraz czynów z nim związanych dotyczy również samej świadomości. I ona również staje się przedmiotem samowiedzy. Tym tłumaczy się fakt, że kiedy człowiek „posiada świadomość" swego działania, to równocześnie „wie, że działa" i to „wie, że działa świadomie". Wie, że jest świadomy, i wie, że działa świadomie. Samowiedza ma za przedmiot nie tylko osobę i czyny, ale również świadomość czynów i świadomość osoby. Samowiedza obiektywizuje tę świadomość, skąd w odbiciu świadomościowym znaczenie przedmiotowe posiada nie jakiekolwiek bycie i działanie osoby, która jest moim własnym „ja", ale bycie i działanie związane ze świadomością i uświadomione i świadome. Człowiek posiada samowiedzę swej świadomości – i w ten sposób jest świadomy świadomości swego bycia i swego działania w czynach. Przecież proces ten nie postępuje w nieskończoność; właśnie samowiedza zakreśla granicę odzwierciedlania. O ile z jednej strony stanowi ona jego podstawę – kształtując stronę znaczeniową świadomości – z drugiej strony wykreśla granicę, dzięki której świadomość ostatecznie „trzyma się" bytu i potwierdza siebie jako zapodmiotowana w nim, a nie jest skazana na jakieś niekończące się „samo-zapodmiotowywanie". [...]

Jak wynika z dotychczasowej analizy, własne „ja" każdego człowieka stanowi jak gdyby punkt zborny wszystkich intencjonalnych aktów samowiedzy. Jest to wiedza, która w tym właśnie punkcie, jaki stanowi uprzedmiotowione „ja", spotyka się ze wszystkim, co z tymże „ja" w jakikolwiek sposób się łączy lub do

niego odnosi. Istnieje przeto np. samowiedza moralna, coś z gruntu innego niż wiedza o moralności czy tym bardziej etyka – samowiedza religijna, niezależnie od wszelkich form wiedzy o religii, wiedzy religijnej czy teologii – samowiedza społeczna – niezależna od jakiejkolwiek wiedzy o społeczeństwie itp. Samowiedza bowiem, skoncentrowana na własnym „ja" jako na swoim właściwym przedmiocie, wchodzi wraz z nim we wszystkie dziedziny, na które to własne „ja" się rozprzestrzenia. Jednakże żadnej z tych dziedzin nie obiektywizuje dla niej samej, ale tylko i wyłącznie w związku z własnym „ja" i ze względu na nie.

Osoba i czyn, s. 46–52

*

Nie sama tylko identyczność owego „Ja jestem" stanowi absolutnie niepowątpiewalną zawartość transcendentalnego samodoświadczenia, [...] wszystkie poszczególne dane rzeczywistego i możliwego samodoświadczenia – choć każdej z osobna nie cechuje absolutna niepowątpiewalność – poddane są przenikaniu uniwersalnej apodyktycznej struktury, w której Ja doświadcza siebie samego. [...] Ze strukturą tą związane jest jako coś do niej przynależącego, że Ja nakreślone jest sobie samemu apodyktycznie jako Ja konkretne, istniejące wraz z indywidualnie określoną zawartością własnych przeżyć, zdolności, dyspozycji, jako doświadczany przedmiot, wytyczony z góry w pewnym horyzoncie i dostępny w drodze możliwego, *in infinitum* doskonalonego i ewentualnie wzbogacanego samodoświadczenia.

Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przełożył Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 40–41

Widać dość wyraźnie, iż funkcja samowiedzy przeciwstawia się egotycznemu ujęciu świadomości, w którym występowałaby ona (choćby zastępczo) w charakterze „czystego ja" – podmiotu. Samowiedza nie ma też nic wspólnego z poznaniem obiektywizującym, w którym chodziłoby o „ja" wyabstrahowane i uogólnione, a więc z jakąś „egologią". *W samowiedzy przedmiotem jest „ja" konkretne, „własne".* Można mieć pewne zastrzeżenia w stosowaniu do niej nawet pojęcia „wiedzy", która ściśle biorąc posiada przedmiot ogólny. Tymczasem samo-wiedza nie tylko ma za przedmiot jednostkowe własne „ja", ale wciąż jest uwikłana w szczegóły z nim związane. Jest to potencjalność leżąca u podłoża obiektywizującego przenikania własnego „ja" w całej jego konkretności, a równocześnie całej szczegółowości, która jest nieuchwytna dla jakichkolwiek uogólnień. A przecież ponadto jest to również prawdziwa „wiedza o sobie" jako integralnej całości; nie poprzestaje bowiem na rejestracji samych szczegółów związanych z własnym „ja", lecz stale dąży do uogólnień. Takimi uogólnieniami są np. wszelkie poglądy na siebie samego, bądź oceny siebie samego, właściwe tylko dla samowiedzy i przez nią stwarzane. Trzeba dodać, że owe poglądy – jakaś całościowa wizja własnego „ja" – znajdują odzwierciedlenie w świadomości: a więc nie tylko szczegółowe fakty związane z własnym „ja", ale także narastający stale i rozwijający się fakt całościowy, jaki to „ja" stanowi. Poglądy na ten fakt mają nie tylko charakter samowiednej teorii własnego „ja", ale również charakter oceny, dla samowiedzy bowiem nie mniej istotny jest aspekt wartości.

Osoba i czyn, s. 52–53

*

Każdy akt psychiczny jest świadomy; dotycząca go świadomość jest obecna w nim samym. Każdy, choćby jak najprostszy akt psychiczny ma zatem podwójny obiekt: pierwotny i wtórny. Na przykład najprostszy akt, w którym coś słyszymy, ma za swój obiekt pierwotny słyszany dźwięk, a za obiekt wtórny – sam siebie, psychiczny fenomen, w którym ten dźwięk jest słyszany. W odniesieniu do tego drugiego przedmiotu jest on w trojaki sposób jego świadomością. Przedstawia go, poznaje i odczuwa. W ten sposób każdy, nawet najprostszy akt psychiczny ma cztery strony, od których można go rozpatrywać. Może być rozpatrywany jako przedstawienie jego obiektu pierwotnego (np. akt, w którym doznawany jest dźwięk, jako słyszenie); ale można go też rozpatrywać jako przedstawienie jego samego, jako poznanie jego samego i jako odczucie jego samego. I jest on – w całym splocie tych czterech odniesień – przedmiotem zarówno swojego samoprzedstawienia, jak swojego samopoznania, jak też – by tak rzec – swojego samoodczucia, tak iż bez żadnej dalszej komplikacji ani zwielokrotnienia nie tylko to samoprzedstawianie jest przedstawiane, lecz także samopoznanie zarówno przedstawiane, jak poznawane, a samoodczucie zarówno przedstawiane, poznawane, jak i odczuwane.

Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 223

Każda czynność psychiczna odnosi się do samej siebie jako do przedmiotu, lecz nie w pierwszym rzędzie, lecz wtórnie, czy też [...]

„mimochodem”. Przy jednej czynności psychicznej mamy więc zawsze więcej niż jedno odniesienie i więcej niż jeden przedmiot.

Przez wtórny przedmiot czynności psychicznej nie należy wszakże [...] rozumieć żadnego poszczególnego z tych odniesień, jak choćby odniesienia do przedmiotu pierwotnego, co – jak łatwo zauważyć – prowadziłoby do nieskończonego zwielokrotnienia (w takim bowiem razie musielibyśmy przyjąć trzecie odniesienie mające za przedmiot odniesienie drugiego rzędu, czwarte, które miałoby za przedmiot dochodzące w ten sposób odniesienie trzeciego rzędu itd.), lecz czynność psychiczną, czy dokładniej – psychiczny czynny podmiot, w którym wraz z odniesieniem pierwszorzędnym zawiera się również samo odniesienie wtórne. [...]

Fakt, że psychicznie czynny podmiot, choć w pierwszym rzędzie odnosi się jako do przedmiotu do czegoś innego, wtórnie ma za przedmiot sam siebie, jest ogromnie ważny. Jego następstwem jest to, że nie ma takiej wypowiedzi o przedmiotach pierwszorzędnych, w której nie zawierałoby się więcej twierdzeń. Tak np. gdy mówię: „Istnieje Bóg”, to przez to jest już zarazem powiedziane, że sądzę, iż istnieje Bóg. A jeśli mówię: „Nie ma Boga”, to w tym jest już zawarte, że przeczę, aby on istniał.

Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, s. 396–398

Ego samo jest czymś, co istnieje dla siebie w ciągłej oczywistości, a więc czymś, co nieprzerwanie konstytuuje siebie samo jako coś istniejącego. [...] Ego uchwytuje siebie jednak nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, lecz również

jako Ja, które przeżywa to i owo i żyje refleksyjnie w tym lub owym *cogito* jako to samo Ja. Zajmując się dotychczas intencjonalnym stosunkiem świadomości do przedmiotu, stosunkiem *cogito* do *cogitatum*, ukazaliśmy naszym oczom jedynie tę syntezę, która polaryzuje mnogości rzeczywistej i możliwej świadomości wokół identycznych przedmiotów, a więc polaryzuje je ze względu na przedmioty jako bieguny, jako jedności syntetyczne. Teraz wychodzi nam naprzeciw innego rodzaju polaryzacja, inny gatunek syntezy, syntezy, która obejmuje wszystkie poszczególne mnogości *cogitationes* wespół i w charakterystyczny dla siebie sposób, mianowicie jako mnogości przynależące [jednemu] identycznemu Ja, które żyje w charakterze świadomościowego czynnego i świadomościowego doznającego we wszystkich przeżyciach świadomości Ja i poprzez nie odniesione jest do wszystkich przedmiotów-biegunów. [...]

Jeśli np. w jakimś akcie sądzenia rozstrzygam po raz pierwszy, że coś jest i jest takie a takie, to wprawdzie [po chwili] nietrwały ten akt przemija, ale ja sam jestem i pozostaję odtąd Ja, które coś w taki a nie inny sposób rozstrzygnęło; trwam w odpowiednim przekonaniu. Nie sprowadza się to jednak tylko do tego, że ten akt pamiętam lub mogę go sobie potem przypominać. Jestem przecież w stanie czynić to, nawet jeśli w międzyczasie *porzuciłem* moje przekonanie. Wskutek przekreślenia przestaje być ono moim przekonaniem, ale aż do tego momentu było nim w sposób trwały. Jak długo ma dla mnie moc obowiązującą, tak długo mogę do niego *powracać* w wielokrotnie powtarzanych aktach i odnajdywać je zawsze jako moje, jako habitualnie własne przekonanie, *resp*. odnajdywać siebie samego jako Ja, które jest [co do czegoś]

przekonane, określone przez ten trwały *habitus* jako Ja pozostające w bycie.

Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 94–96

„Ja" [...] jest jak najściślej związane z przeżyciami świadomości. Nie można wprawdzie powiedzieć, żeby ono było wprost składnikiem strumienia świadomości. Nie jest więc ono ani składnikiem aktu, ani składnikiem doznawanej treści, lecz czymś, co przez strukturę aktu świadomości jest jednoznacznie wyznaczone jako konieczny byt przynależny do strumienia, w szczególności do każdego aktu świadomości, i to jako jeden i ten sam stały czynnik, niewrażliwy na wpływ czasu i na nowość spełnianego właśnie przezeń aktu. Można by powiedzieć, że każdy akt świadomości ma tego rodzaju strukturę, iż jest przez pewne „ja" spełniany, że ma – żeby tak powiedzieć – „pierwszoosobową" formę. „Myślę", „spostrzegam", „widzę", „kocham", „nienawidzę", „chcę", „pożądam" – wszystko to w ten sposób się odbywa, iż w samym akcie zaznacza się bezpośrednio, że to wszystko czynię „ja". Tak, jak w formie gramatycznej, przynajmniej w niektórych językach, jest już zawarta «osoba» działania, tak też i w samym świadomym zachowaniu się, świadomościowym czynieniu podmiotu już występuje owa szczególna forma, która stanowi o tym, iż „ja" spostrzegam. „Myślę". – Że ja to czynię, tego nie trzeba osobno eksplikować, o ile nie zajdą po temu specjalne okoliczności, albo też, o ile tylko forma gramatyczna nie jest w pewnym języku na tyle zamarła lub na tyle za mało zróżnicowana, iż podkreślenie tego, kto to czyni, jest niezbędne. Nie potrzeba zaś nic dodawać, gdyż takie od

razu jest przeżycie, że w ogóle w inny sposób nie może się odbywać, jak tylko w spełnianiu go przez pewne „ja". I wszystkie przeżycia «moje» (w szczególności akty mniemania lub akty zachowania się wobec czegoś innego) zawierają w sobie odnośnik strukturalny na to samo „ja"[11].

Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom II, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948, s. 758–759

To wszystko, co zostało tutaj powiedziane na temat samowiedzy, może prowadzić do wniosku, iż funkcja odzwierciedlająca świadomości niejako „gubi się" w samo-wiedzy, w obiektywizujących procesach samo-zrozumienia, które są skierowane do własnego „ja" jako przedmiotu. Czy świadomość ma w takim razie [...] własną rację bytu? [...]

Dla rozszyfrowania problemu świadomość – samowiedza, decydująca wydaje się w takim ujęciu sprawa *przedmiotowości i równoczesnej podmiotowości człowieka*. Świadomość jest tym „terenem", na którym własne „ja", występując w całej sobie właściwej przedmiotowości (właśnie jako przedmiot samowiedzy), równocześnie przeżywa w całej pełni właściwą sobie podmiotowość. W ten sposób wyłania się przed nami *druga funkcja świadomości*, niejako drugi jej rys, który w żywej strukturze osoby dopełnia funkcję prześwietlającego odzwierciedlania – i niejako nadaje świadomości ostateczną rację bytu w specyficznej strukturze osoby i czynu. [...]

Świadomość nie wyczerpuje się w swej funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej. Jest to poniekąd jej funkcja pierwotna, ale zarazem tylko częściowa. Zasadniczą funkcją świadomości jest to,

że *kształtuje ona przeżycie*, co pozwala człowiekowi w szczególny sposób doświadczyć własnej podmiotowości. I dlatego też wydaje się, że dla zrozumienia osoby działającej i czynu wypływającego z osoby, również jako przeżycia – a więc w doświadczalnym wymiarze własnej podmiotowości – nieodzowna jest analiza świadomości nie tylko w jej funkcji odzwierciedlającej, poniekąd pierwotnej. Świadomość nie wyczerpuje się w tej funkcji, w odzwierciedleniu czynu w jego relacji z własnym „ja", co zachodzi jeszcze jakby od zewnątrz, chociaż dokonuje się w wymiarze wewnętrznym. Zwierciadło świadomości wprowadza nas jednak o wiele bardziej jeszcze do wnętrza czynów oraz ich relacji z własnym „ja", przy czym rola świadomości pozwala nam nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny (introspekcja) oraz ich dynamiczną zależność od własnego „ja", ale pozwala nam te *czyny przeżywać jako czyny i jako własne*.

W tym znaczeniu twierdzimy, iż właśnie świadomości zawdzięcza człowiek upodmiotowienie tego, co przedmiotowe. Upodmiotowienie utożsamia się poniekąd z przeżyciem, w każdym razie w nim się doświadczalnie uwydatnia. O ile osoba i czyn stanowi określoną rzeczywistość, która jako przedmiot samowiedzy jawi się w sobie właściwej przedmiotowości, to równocześnie ta sama osoba i czyn zostaje dzięki świadomości „upodmiotowiona" o tyle, o ile świadomość warunkuje przeżycie czynu spełnianego przez osobę, o ile warunkuje tym samym przeżycie osoby w jej dynamiczno-sprawczym odniesieniu do czynu. [...]

Nawiązując do wszystkiego, co powiedziano powyżej, wypada wskazać na nowy rys świadomości. Chodzi tutaj o rys w znaczeniu

konstytutywnym, skoro odpowiada mu wyraźnie nowa funkcja, różna od owej prześwietlająco-odzwierciedlającej. [...] Określimy ten rys jako *refleksywny*. [...]

Refleksywność świadomości należy odróżnić od „refleksyjności", która właściwa jest umysłowi ludzkiemu w jego aktach poznawczych. Refleksja zakłada intencjonalność tychże aktów, czyli ich zwrot poznawczy ku przedmiotowi. Jeśli działalność umysłu określimy jako myślenie, to staje się ono refleksyjne wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość, ewentualnie też jego charakter, przebieg czy strukturę. W taki sposób myślenie refleksyjne staje się ważnym elementem w powstawaniu wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy – również tej wiedzy o sobie, którą nazwaliśmy samowiedzą. Refleksja więc idzie w parze ze świadomością, służy jej, co jest całkowicie jasne w świetle rozważań na temat funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej świadomości. Natomiast, jeśli chodzi o ukonstytuowanie przeżycia, to tutaj sama refleksja i refleksyjność nie wystarcza. Zachodzi specjalny zwrot w stronę podmiotu, któremu zawdzięczamy wraz z przeżyciem szczególne uwydatnienie podmiotowości przeżywającego „ja". I tę konstytutywną funkcję świadomości określamy jako refleksywną, czyli zwracającą wszystko ku podmiotowi. W tym też znaczeniu świadomość jest „refleksywna", nie tylko „refleksyjna".

Ów zwrot ku podmiotowi jako funkcja świadomości jest czymś innym niż samo odzwierciedlenie. W odzwierciedleniu (dzięki samowiedzy) ten człowiek, który jest podmiotem i stanowi swoje własne „ja", występuje jeszcze wciąż jako przedmiot. Zwrot

refleksywny świadomości sprawia, iż przedmiot ten, właśnie dlatego, że ontologicznie jest podmiotem, przeżywając własne „ja", przeżywa zarazem siebie jako podmiot. Stwierdzając to, określamy zarazem refleksywność jako istotny, a równocześnie całkowicie specyficzny moment świadomości. [...]

Człowiek jest niewątpliwie nade wszystko podmiotem swego istnienia i działania, jest tym podmiotem jako byt określonej natury, co posiada swe konsekwencje właśnie w działaniu. Ów podmiot istnienia i działania, jakim jest człowiek, tradycyjna ontologia określa terminem „suppositum". Możemy powiedzieć, iż wyraz „suppositum" służy dla na wskroś przedmiotowego oznaczenia podmiotu, abstrahując od aspektu przeżycia, a zwłaszcza od przeżycia tej podmiotowości, w którym ów podmiot dany jest sobie samemu jako własne „ja". Wyraz „suppositum" abstrahuje zatem od aspektu świadomości, dzięki której konkretny człowiek – przedmiot będący podmiotem – przeżywa siebie jako podmiot, przeżywa więc swoją podmiotowość, i to przeżycie daje mu podstawę do określania siebie przy pomocy zaimka „ja". Wiadomo, że jest to zaimek osobowy: „ja" wskazuje zawsze na konkretną osobę. Zwracamy uwagę na to, że termin „ja" zawiera w sobie więcej niż termin „suppositum", łączy bowiem moment podmiotowości przeżytej z podmiotowością ontyczną, podczas gdy „suppositum" mówi tylko o tej drugiej: o bycie jako podmiotowej podstawie istnienia i działania. [...]

Samowiedza stwierdza, że ten byt, który obiektywnie jest mną, stanowi równocześnie subiektywnie moje „ja", skoro przeżywam w nim swoją podmiotowość. Nie tylko więc posiadam świadomość

własnego „ja” (w oparciu o samowiedzę), ale także dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to moje „ja”, czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale także istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem „ja”, skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. Jeśli ów byt, a więc realny przedmiot indywidualny w swojej podstawowej strukturze ontycznej, odpowiada temu, co w tradycyjnej filozofii określano jako „suppositum” – to bez świadomości owo *suppositum* nie mogłoby się w żaden sposób ukonstytuować jako „ja”. Wydaje się, iż w ten sposób świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, o ile chcemy proporcjonalnie uwydatnić podmiotowość tego bytu – tę właśnie podmiotowość, dzięki której każdy konkretny człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym „ja”.

Osoba i czyn, s. 54–60

*

Pozostajemy do wolności woli w takim samym stosunku jak dzisiejsza fizyka do wnętrza atomu. Jedynie przy pomocy analitycznych metod można wyprowadzić wnioski, jak wygląda wnętrze atomu. Koniec końców fizyk nie wie, czym są elektrony, protony i neutrony, czy są jeszcze cząstkami, czy falami, czy kwantami energii. [...] Problem wolności mieści się w szeregu tych faktów, których nie możemy ogarnąć aż do spraw ostatecznych.

Nicolai Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, przełożył A. W., „Znak", nr 11/1974, s. 1454

Zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i przy obcowaniu bezpośrednim z innymi osobami bardzo rzadko zarysowuje się, lub też tylko nam „migoce", na moment się nam odsłania, a potem znów się w cień usuwa owa ostateczna specyficzna jakość natury konstytuującej daną osobę, a w szczególności „mnie" samego. Można powiedzieć, że pod tym względem na ogół siebie prawie że nie znamy, że jesteśmy sobie obcy, mimo – lub może raczej właśnie dlatego – że jesteśmy sami sobą samym, owym w tej naturze ukonstytuowanym indywiduum.

Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom II, s. 772

Świadomość otwiera przystęp do duchowości człowieka, daje nam w nią pewien wgląd. Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzność jego bytowania i działania. Podstawy duchowości człowieka, jej niejako korzenie, znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia – dosięgamy ich drogą rozumowania – sama jednakże duchowość ma swój doświadczalny wyraz, ukazując się poprzez swe przejawy. Fakt ścisłego, niejako konstytutywnego związania przeżyć człowiekowi właściwych z refleksywną funkcją świadomości jest tego dowodem. Siebie i wszystko, co w nim się znajduje, cały swój „świat", człowiek przeżywa umysłowo, natura świadomości jest bowiem umysłowa, intelektualna. Ona też wyznacza naturę przeżyć i niejako ich poziom w człowieku.

Osoba i czyn, s. 62

*

Świadomość to nie nazwa na „psychiczne kompleksy", stopione ze sobą „treści", „wiązki" lub strumienie „wrażeń", które, w sobie pozbawione sensu, także w dowolnym nagromadzeniu nie mogłyby z siebie wydać żadnego „sensu", lecz jest ona na wskroś „świadomością", źródłem wszelkiej rozumności i nierozumności, wszelkiego uprawnienia i nieuprawnienia, wszelkiej realności i fikcji, wszelkiej wartości i przeciwwartości, wszelkiego [godnego] czynu i haniebnego występku.

Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, s. 292–293

W tym właśnie, że podmiot jest źródłem aktów, że przez cały ich przebieg kieruje nimi i ostatecznie je spełnia, że w nich żyje, w nich się rozwija, wyładowuje, i rozpościera siebie samego i że wreszcie, spełniając je, sam wie o sobie i o tym, czym żyje, co spełnia, czego doznaje – w tym wszystkim leży owa szczególna funkcja podminowania własnym przeżyciom, w tym też przejawia się ów jedyny w swoim rodzaju związek bytowy między przeżyciem świadomym a jego podmiotem. „Ja" wprawdzie n i e m u s i wyładowywać się w aktach, nie musi przeżywać, ale czyniąc to, dopiero w pełni urzeczywistnia swą właściwą istotę, w nich dopiero uzyskuje właściwą postać swej egzystencji.

Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom II, s. 760

Przecież owe treści zepchnięte – czasem mówi się wręcz o ich stłumieniu – lub też niedopuszczone do świadomości nie tkwią w próżni, ale pozostają najwyraźniej w podmiocie. I to pozostają w stanie dynamicznym, zawsze bowiem są gotowe przekroczyć próg świadomości. Z doświadczeń psychoanalityków wiadomo, że szukają sposobnych do tego okoliczności, np. gdy świadomość jest osłabiona lub zahamowana, w czasie zmęczenia, a zwłaszcza w czasie snu. [...]

Podświadomość wyraziście zarysowuje hierarchię potencjalności człowieka. Jest rzeczą bardzo znamienną owo parcie w stronę świadomości, owo dążenie do uświadomienia, do świadomego przeżycia, jakie wciąż emanuje z podświadomości. Jej istnienie oraz funkcja, jaką spełnia, wskazuje niewątpliwie na świadomość jako na sferę, na terenie której człowiek najwłaściwiej urzeczywistnia siebie. Podświadomość jest w znacznej mierze kształtowana przez świadomość – poza tym jest ona tylko jakby odwodem czy zasobnikiem, w którym to, co znajduje się w podmiocie „człowiek", czeka, aby stać się świadomym. Wtedy bowiem nabierze zarazem w pełni ludzkiego znaczenia.

Osoba i czyn, s. 119–121

*

Reaktywność somatyczna to zdolność reagowania na bodźce. [...] Tuż obok tej zdolności zdaje się przebiegać inna zdolność: jest to *zdolność czucia*. Zdolność ta w warstwie somatycznej polega również na przejmowaniu bodźców, które wybiegają od przedmiotów materialnych, od różnorodnych ciał. Jednakże skutek

ich nie jest somatyczny, nie polega na reakcji i ruchu ciała. Skutek ich jest psychiczny, wyraża się w czuciu. A chociaż ten psychiczny skutek uwarunkowany jest w warstwie somatycznej jakąś reakcją, to przecież sam w sobie całkowicie tę reakcję przekracza. [...]

Czucie samo w sobie nie jest żadnym ruchem czy odruchem somatycznym. Wykazuje ono taki stosunek do ciała jak podmiot do przedmiotu: chociaż stosunek ten nie jest w samym czuciu uświadomiony, to przecież ciało – między innymi ciało własne – staje się w nim pewną przedmiotową treścią zmysłową, która zarazem przenika w pole świadomości. [...]

Własne ciało, jego różne stany i ruchy, stają się źródłem czuć, które w zasadniczej mierze umożliwiają człowiekowi przeżycie własnego ciała. W przeżyciu tym czucie włącza się w świadomość i tworzy z nią jakby jedną podstawę przeżycia, chociaż czucie zmysłowe różni się od umysłowej świadomości. [...]

Czucie własnego ciała jest nieodzownym czynnikiem dla przeżycia integralnej podmiotowości człowieka. W przeżyciu tym ciało i świadomość są jakby powiązane z sobą poprzez czucie, które stanowi najelementarniejszy przejaw ludzkiej psychiki, a zarazem najbliższy psychiczny refleks ludzkiej somatyki. Ów czuciowy refleks psychiczny różni się zasadniczo od refleksywnej funkcji świadomości, która [...] posiada dla osobowego przeżycia konkretnego ludzkiego „ja" znaczenie podstawowe. Wzajemne przenikanie się w tym przeżyciu czucia i świadomości uwydatnia tę zależność, jaka w dziedzinie ludzkiego poznania istnieje w ogóle pomiędzy zmysłami a umysłem. Jest to zależność dwustronna, gdyż czucie własnego ciała pozwala nawiązać z nim kontakt przedmiotowy, a równocześnie ujawnia podmiotowość psychiczną

zintegrowaną z tymże ciałem-podmiotem somatycznym. Wszak czucie dzieje się na sposób psychiczny w ludzkim „ja", a takie „dzianie się" ujawnia właśnie podmiotowość. To ujawnienie zachodzi niejako wobec świadomości, która – wyjąwszy graniczny wypadek emocjonalizacji świadomości – zachowuje względem czuć swoistą nadrzędność. Wszak posiadamy m.in. świadomość swoich czuć, co znaczy, że są one w normalnym biegu przeżyć podporządkowane świadomości. Nie można zaś stwierdzić *vice versa*, iż posiadamy czucie czy odczucie naszej świadomości. [...]

Czucie własnego ciała ujawnia podmiotowość psycho-somatyczną człowieka. Ponieważ dokonuje się to wobec świadomości, która spełnia funkcję odzwierciedlającą a zarazem refleksywną, przeto wraz z uświadomieniem następuje również to znamienne dla osobowego „ja" upodmiotowienie i uwewnętrznienie świadomościowe, które ogarnia również ciało jako własne, różne od wszystkich innych ciał.

Osoba i czyn, s. 280–284

Jedność dynamiczna podmiotu „człowiek" w warstwie wegetatywnej nie urzeczywistnia się poprzez świadomość. Urzeczywistnia się bez świadomości i niejako poza nią. Świadomość w swej funkcji odzwierciedlającej nie jest do tego potrzebna. Jedność dynamiczna jest, jak widać, wcześniejsza i bardziej pierwotna niż świadomość zarówno w swej funkcji odzwierciedlającej, jak i refleksywnej. Jedność dynamiczna podmiotu „człowiek" – przynajmniej w warstwie somatycznej – *jest przede wszystkim jednością życia*, *a wtórnie tylko* i poniekąd ubocznie – *jednością przeżycia*. Stwierdzenie to przemawia za

pierwszeństwem potencjalności w stosunku do świadomości. Jakakolwiek analiza człowieka – analiza osoby i czynu – która wychodziłaby od samej świadomości, jest z góry skazana na nieadekwatność.

Osoba i czyn, s. 116

2. Struktura

Jakaś decyzja woli i jakieś działanie mogą uchodzić za „własny" czyn danej osoby tylko wtedy, gdy wypływają wprost z centrum „ja" tej osoby, mają w niej swój prawdziwy początek, i kiedy to centrum „ja" panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania i kieruje nim, a więc jest nim nie tylko „zainteresowane" osobiście, lecz w całym dzianiu się rozgrywającego się działania utrzymuje w „swoim ręku" decydujący wpływ. [...] „Ja-osoba" podejmuje decyzję z siebie samej, z własnego, nie uwarunkowanego cudzymi powodami zastanowienia, i przedsiębierze zaraz akt działania.

Roman Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przełożył Adam Węgrzecki, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 90–91

Czynem nazywamy wyłącznie *świadome działanie człowieka*. Żadne inne działanie nie zasługuje na tę nazwę. W tradycji filozoficznej Zachodu odpowiednikiem naszego „czynu" jest *actus humanus*, skąd nawet i w naszej terminologii znachodzi się czasem „akt ludzki". [...]

W przyjętym przez nas kierunku dociekań chodzi o wydobycie na jaw tego, co koncepcja *actus humanus* zakłada: czyn bowiem jest równocześnie źródłem poznania osoby. Sam w sobie czyn jako *actus humanus* winien dopomóc w umysłowej i poznawczej aktualizacji tej potencjalności, którą zakłada i którą znajduje się u jego korzenia. Jest to zaś potencjalność bytu osobowego, sam zaś czyn nie tylko tłumaczy się jako *actus humanus*, ale jako *actus personae*. [...]

Czyn jest działaniem świadomym. Kiedy mówimy „działanie świadome", to tym wyrażeniem stwierdzamy również, że działanie to dokonuje się w sposób właściwy dla woli i dla niej znamienny. Poniekąd więc wyrażenie „działanie świadome" odpowiada używanemu w tradycyjnej filozofii terminowi „actus voluntaris", gdyż właściwe woli ludzkiej działanie jest świadome. [...]

Wyraz „działanie świadome" naprowadza nas na aspekt świadomości w czynie, ale aspektu tego jeszcze nie wyodrębnia. Trzeba by dokonać rozróżnienia pomiędzy „działaniem świadomym" a „świadomością działania" – wówczas aspekt świadomości odsłoni się niejako sam dla siebie. Dzięki takiemu rozróżnieniu zyskujemy niejako bezpośredni dostęp do świadomości i możemy poddać ją badaniu, biorąc oczywiście stale pod uwagę tę funkcję, jaką świadomość spełnia w działaniu, a także w całym bytowaniu osoby. Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa – co więcej – tego, że działa świadomie. To samo wyrażenie występuje tutaj, jak widać, w dwóch różnych zastosowaniach, mianowicie jako przydawka, gdy mówimy o *działaniu* świadomym, i jako

rzeczownik czy też podmiot, gdy mowa o *świadomości* działania. [...]

Tradycyjna interpretacja czynu jako *actus humanus* uwzględnia to znaczenie świadomości, które określiliśmy jako przydawkowe: „actus humanus" to tyle co „działanie świadome". W tym też znaczeniu „świadomość" wtapia się niejako całkowicie w „voluntarium", w dynamizm ludzkiej woli. W interpretacji takiej aspekt świadomości nie został ani wyodrębniony, ani rozwinięty. Tymczasem świadomość jako taka, świadomość w znaczeniu rzeczownikowym i podmiotowym, pozwala się wyodrębnić w działaniu świadomym, przenika bowiem głęboko całą relację osoba-czyn, i sama dla siebie stanowi ważny jej aspekt. Jest to aspekt, w którym bytowanie osoby oraz jej działania nie tylko się odzwierciedla, ale także kształtuje w swoisty sposób. Tradycyjna koncepcja *actus humanus* nie tyle może pomijała ten aspekt, ile raczej ukrywała go w sobie; zawierał się w niej jedynie *implicite*. [...]

Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także jest świadom swego działania oraz tego, kto działa – jest więc świadom czynu i osoby w ich dynamicznej korelacji. Świadomość ta występuje równocześnie z działaniem świadomym, towarzyszy mu niejako. Występuje także przed nim i po nim. Posiada swoją ciągłość i swą tożsamość odrębną od konstytucji i tożsamości każdego z osobna czynu. Czyn każdy niejako zastaje już świadomość, kształtuje się i przemija wobec niej, zostawiając za sobą jakby ślad swej obecności. Świadomość towarzyszy czynowi i odzwierciedla go, kiedy się rodzi, kiedy zostaje spełniony – kiedy zaś został spełniony, wówczas jeszcze go odzwierciedla, ale oczywiście już mu nie towarzyszy. Owo towarzyszenie

świadomości stanowi nie tyle o tym, że działanie jest świadome, ile raczej o tym, że człowiek jest świadomy swego działania. I to także sprawia, że działa jako osoba, oraz – w czym aspekt świadomości odgrywa najwłaściwszą rolę – że przeżywa swe działanie jako czyn.

Osoba i czyn, s. 33–41

*

W istocie wszystkie byty są zgodnie z naturą pewnego rodzaju pierwszymi zasadami; dlatego każdy może zrodzić wiele takich samych istot, jak np. człowiek – ludzi i w ogóle istota żyjąca istoty żyjące, a roślina rośliny. A prócz tego jednak tylko człowiek spośród istot żyjących jest sprawcą pewnego działania, gdyż o żadnej innej istocie nie można powiedzieć, że działa. [...] Dla rzeczy, które zależą od samych ludzi, a takich jest większość, sami ludzie są pierwszymi zasadami. Z tego wynika jasno, że dla czynów, dla których człowiek jest pierwszą zasadą i jest ich sprawcą, jest możliwe, że one się pojawią albo się nie pojawią, i że to od samego człowieka zależy, czy one się pojawią, czy nie, o ile on zdecyduje, aby się pojawiły bądź nie pojawiły. Ale co zależy od samego człowieka, czy on tego dokona, czy nie dokona, tego on sam jest przyczyną, a jeżeli jest przyczyną, to od niego zależy.

Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przełożył Witold Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom V, PWN, Warszawa 2000, 1222 b–1223 a

Gdy z kolei sami stajemy się twórcami lub współtwórcami nowych dzieł sztuki, nowych praw, nowych ideałów społecznych

czy moralnych, nowych dziejów, nowych maszyn czy przyrządów, wszystko to – jakby we fali wstecznej – na nas samych oddziaływa. Żyjemy przez to w innym świecie i my sami inni jesteśmy. Nie tylko dzieła nasze są naszymi potomkami, ale w pewnej mierze i my stajemy się jakby potomkami naszych dzieł. [...] I jeżeli nasze dzieła są wysoko wartościowe, piękne, duchowo bogate, szlachetne i mądre, my sami przez nie dobrzejemy, a jeżeli niosą w sobie ślady zła, szpetoty i niemocy, choroby lub obłędu, stajemy się pod ich wpływem gorsi, ubożsi, słabsi lub chorzy.

Roman Ingarden, *Człowiek i jego rzeczywistość*, w: *Książeczka o człowieku*, s. 36–37

Punktem wyjścia jest stwierdzenie doświadczalnej różnicy, jaka w całokształcie dynamizmu człowieka zachodzi pomiędzy „człowiek działa" a „coś w człowieku się dzieje". Wnikając w fakty, stwierdzamy, że o tej zasadniczej różnicy stanowi *moment sprawczości*. Przez moment sprawczości należy w tym wypadku rozumieć przeżycie „jestem sprawcą". Przeżycie to odróżnia działanie człowieka od wszystkiego, co w nim li tylko się dzieje. Ono też tłumaczy przeciwstawność faktów i struktur, w których wyraźnie zaznacza się dynamiczna aktywność i bierność. Kiedy działam, wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamizowania własnego podmiotu. Kiedy coś dzieje się we mnie, wówczas zdynamizowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego „ja". Właśnie dlatego określamy ten typ faktów jako coś, co we mnie się dzieje, aby wskazać na dynamiczność bez sprawczości, bez sprawczego udziału człowieka. Tak tedy

w dynamizmie człowieka zarysowuje się istotna różnica wynikająca z przeżycia sprawczości. [...]

Tak więc moment sprawczości – obecnej w działaniu, nieobecnej w dzianiu się – nie tłumaczy zrazu jej samej, wskazuje natomiast na szczególną strukturę dynamiczną ludzkiego działania, a także tego, kto działa. Ten, kto działa, przeżywając siebie jako sprawcę, przez to samo znajduje siebie w początku swego działania. Działanie jako takie zależy od niego w istnieniu, on mu daje początek, on też podtrzymuje jego istnienie. Być przyczyną to znaczy wywoływać zaistnienie oraz istnienie skutku, jego *fieri* oraz *esse*. Człowiek więc w sposób najpełniej doświadczalny jest przyczyną swego działania. Zachodzi wyraźnie przeżywalny związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba, czyli każde konkretne ludzkie „ja" musi czyn uważać za skutek swej sprawczości, i w tym znaczeniu za swoją własność, a także – z uwagi zwłaszcza na charakter moralny czynu – za pole swej odpowiedzialności. Odpowiedzialność oraz poczucie własności w szczególny sposób kwalifikuje samo przyczynowanie oraz samą sprawczość osoby w czynie. [...]

Sprawczość ta [...] z jednej strony wciąga człowieka w tę postać jego własnego dynamizmu, jaką jest działanie, z drugiej strony utrzymuje go ponad nim. W strukturze „człowiek działa" zachodzi równocześnie coś, co wypada określić jako *immanencję* człowieka we własnym działaniu, i *równocześnie* coś, co określimy jako jego *transcendencję* względem tegoż działania. Moment sprawczości, przeżycie sprawczości, uwydatnia przede wszystkim transcendencję człowieka względem własnego działania. Jednakże transcendencja właściwa przeżyciu „jestem sprawcą działania"

niejako przechodzi w immanencję przeżycia samego działania: gdy „działam", wówczas już cały jestem w moim działaniu, w tym zdynamizowaniu własnego „ja", do którego sprawczo się przyczyniłem. Jedno nie spełniłoby się bez drugiego. „Ja sprawcze" i „ja działające" tworzą za każdym razem dynamiczną syntezę i dynamiczną jedność w każdym czynie. Jest to właśnie synteza i jedność osoby z czynem. [...]

Wraz ze sprawczością i transcendencją przychodzi szczególna zależność działania od osoby. Człowiek jest nie tylko sprawcą swego działania, ale jest także jego *twórcą*. Do istoty sprawczości należy wywołanie zaistnienia oraz istnienia skutku. Do istoty twórczości należy natomiast ukształtowanie dzieła. Działanie jest także poniekąd dziełem człowieka. O tym jego charakterze świadczy szczególnie moralność jako właściwość działania. [...] Moralność jest czymś istotowo różnym od działania ludzkiego, równocześnie jest z nim tak zespolona, że realnie nie istnieje bez działania ludzkiego, bez czynów. Istotowa odrębność nie zaciera egzystencjalnej łączności działania i moralności. Jedno i drugie wiąże się najściślej ze sprawczością osoby. [...]

Stary problem arystotelesowski: czy czyny są także wytworami działającego człowieka, czy też wytworem jest sam tylko zewnętrzny skutek działania, jak np. zapisana kartka papieru lub wypracowany myślą plan strategiczny – wskazuje już w dostatecznej mierze na to, że sprawczość ludzka jest zarazem twórczością. Jest to ta twórczość, dla której *pierwszym tworzywem jest sam człowiek*. Człowiek przez działanie kształtuje przede wszystkim siebie samego.

Osoba i czyn, s. 86–91

*

Nic nie może działać samo przez się, jeżeli samo przez się nie jest samoistne. Tylko bowiem bytom aktualnym przysługuje działanie – w jaki więc sposób jakiś byt istnieje, w taki i działa. Dlatego też nie mówimy, że *ciepło* jest tym, co ogrzewa, ale powiemy, że ogrzewającym jest *ciepły przedmiot*.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, q. 75, a. 2c

W całościowym doświadczeniu człowieka przy szczególnym uwzględnieniu jego aspektu wewnętrznego zarysowuje się zróżnicowanie, a nawet jakby przeciwieństwo podmiotowości i sprawczości. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy w nim coś się dzieje. Gdy natomiast człowiek działa, wówczas przeżywa siebie jako sprawcę. [...] Przeżyciom odpowiada najpełniejsza rzeczywistość doświadczalna. *Podmiotowość* ukazuje się jako strukturalnie związana z dzianiem się, podczas gdy z działaniem człowieka strukturalnie wiąże się *sprawczość*. Kiedy działam, własne „ja" jest przyczyną zdynamizowania podmiotu. Stanowisko tego „ja" jest wówczas nadrzędne, podczas gdy podmiotowość zdaje się wskazywać na coś przeciwnego – na „ja", które znajduje się „pod" faktem swego zdynamizowania. To właśnie zachodzi w wypadku, gdy coś się dzieje w owym „ja". Sprawczość i podmiotowość zdają się przecinać pole ludzkich przeżyć na dwie do siebie niesprowadzalne dziedziny. Wraz z przeżyciami idą struktury. Struktura „człowiek działa" oraz

struktura „coś dzieje się w człowieku” zdają się dzielić człowieka jakby na dwa światy. [...]

Pomimo tak wyrazistego – zwłaszcza w wewnętrznym aspekcie doświadczenia – zróżnicowania i przeciwstawności, nie sposób zaprzeczyć, że ten, kto działa, jest równocześnie tym, w którym to czy owo się dzieje. Nie sposób zakwestionować jedności i tożsamości „człowieka” u podstaw działania oraz dziania się. [...] Działanie oraz konstytuująca je doświadczalnie sprawczość człowieka, jako też wszelkie dzianie się, jakie w nim zachodzi, spotykają się jakby we wspólnym korzeniu. Tym korzeniem jest właśnie człowiek jako dynamiczny podmiot. Mówiąc „podmiot”, wskazujemy równocześnie na podmiotowość. Jest to podmiotowość w innym znaczeniu aniżeli ta, jaką odkrywamy w przeżyciu „coś się dzieje w człowieku”, przeciwstawiając to przeżycie (a wraz z nim strukturę) działaniu oraz zawartej w nim sprawczości. W tamtej płaszczyźnie podmiotowość i sprawczość zdają się być wzajemnie do siebie niesprowadzalne, do tej natomiast podmiotowości obie się sprowadzają. Z niej wszakże wynikają, jak poucza nas o tym co krok doświadczenie.

Ta wspólna obojgu – działaniu i dzianiu się – podmiotowość człowieka znalazła w filozofii, uprawianej wedle założeń Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, swój wyraz w koncepcji *sup-positum*. Etymologicznie wyraz ten wskazuje na coś, co jest położone pod – (*sub-ponere*). [...]

Struktury „człowiek działa” oraz „coś dzieje się w człowieku” przecinają pole fenomenologiczne doświadczenia, natomiast w polu metafizycznym zespalają się i jednoczą. Człowiek-osoba stanowi ich syntezę, ostateczny zaś podmiot tej syntezy określamy

jako *suppositum*. *Suppositum* nie tylko statycznie tkwi („leży") pod całym dynamizmem człowieka-osoby, ale samo stanowi tegoż dynamizmu dynamiczne źródło. Dynamizm pochodzący z istnienia, z *esse*, pociąga za sobą dynamizm właściwy dla *operari*.

Osoba i czyn, s. 92–96

*

Sam wyraz „natura" wywodzi się jak wiadomo od łacińskiego czasownika *nascor* = rodzić się, stąd *natus* = urodzony, a *naturus* = mający się urodzić. „Natura" oznacza zatem dosłownie wszystko, co ma się narodzić, lub też co jest zawarte w samym fakcie narodzin jako jego możliwa konsekwencja. Stąd polskimi odpowiednikami przymiotnika „naturalne" są przymiotniki „wrodzone" lub „przyrodzone". Jako rzeczownik „natura" posiada wiele znaczeń. Oznacza jak wiadomo całą przyrodę, i to zarówno ożywioną, jak martwą – w tym drugim wypadku znajdujemy się niejako poza ramami wyznaczonymi przez źródłosłów, który mówi o rodzeniu, a to zachodzi tylko w jestestwach ożywionych: „martwa natura" jest poniekąd sprzecznością. [...]

Przyjmując człowieka jako swoisty całokształt dynamiczny, za moment najpełniejszego i najbardziej istotowego ujawnienia się „natury" może słusznie uchodzić nie ów moment, kiedy „człowiek działa", ale właśnie ten, kiedy „coś dzieje się w człowieku", nie moment czynu, ale uczynnienia [...], nie moment sprawczości, ale podmiotowości. Dlaczego tak? Otóż dlatego, że do pojęcia natury należy ów dynamizm, który jest bezpośrednią i wyłączną konsekwencją samego narodzenia, dynamizm wyłącznie

wrodzony czy też przyrodzony, wyłącznie immanentny w danym podmiocie działania, z góry niejako wyznaczony jego właściwościami. Natura wskazuje na dynamizm podmiotu, wskazuje mianowicie na tę aktywność, która bez reszty jest zawarta w dynamicznej gotowości tegoż podmiotu. Jest to aktywność jakby już z góry dana temu podmiotowi, przygotowana poniekąd bez reszty w jego podmiotowej strukturze dynamicznej. Czynność taka nie domaga się sprawczości w takim znaczeniu, w jakim zachodzi ona w każdym czynie, w strukturze „człowiek działa" – mianowicie w postaci pewnej nadrzędności, transcendencji działającego podmiotu, działającego „ja", względem samego zdynamizowanego tegoż podmiotu.

Natura występuje w tym ujęciu – nie jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi – ale jako pewien ściśle określony moment tego dynamizmu. Natura unaocznia się wyłącznie w uczynnieniach podmiotu człowiek, czyny natomiast ujawniają tegoż człowieka jako osobę. W czynach zawiera się sprawczość, sprawczość uwydatnia konkretne „ja" jako świadomą siebie przyczynę działania. I to jest właśnie osoba. Tak pojęta osoba różniłaby się w człowieku od natury, byłaby jej nawet poniekąd przeciwstawna. Zróżnicowanie to oraz przeciwstawienie idzie, jak widzimy, za pierwszym zróżnicowaniem doświadczalnym, mianowicie za zróżnicowaniem i przeciwstawieniem przeżyć i struktur „człowiek działa" – „coś dzieje się w człowieku". Taki podział przeżyć i struktur dzieliłby człowieka jakby na dwa światy: świat osoby i świat natury. [...]

Kryje się za tym jakieś przeniesienie aspektów doświadczenia ponad jego całościową wymowę. Doświadczenie całościowe, które

zarazem jest prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed – i poza – naukowym, czy też na terenie nauki, a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu „człowiek". W parze z tym idzie synteza działania i dziania się, jakie zachodzi w człowieku, synteza czynów i uczynnień, synteza sprawczości i podmiotowości, na gruncie jednego i tego samego *suppositum*. Wraz z tym znika podstawa do przeciwstawiania w człowieku osoby i natury, a narzuca się konieczność ich integracji. [...]

W jaki sposób dokonuje się integracja natury w osobie? [...] Na gruncie *suppositum* różnica i przeciwstawność pomiędzy działaniem a dzianiem się, pomiędzy sprawczością właściwą działaniu a podmiotowością właściwą dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku, ustępuje niejako wobec oczywistej jedności i tożsamości człowieka. On jest tym, kto działa. A choć wówczas, gdy coś w nim się dzieje, on – ów „ktoś" osobowy – nie działa, tym niemniej cały dynamizm „uczynnień" jest tak samo jego własnością jak dynamizm czynów. On – ów „ktoś" osobowy – tkwi u początku uczynnień, które w nim się dzieją, podobnie jak u początku czynów, które spełnia jako ich sprawca.

Osoba i czyn, s. 98–102

*

Co się tyczy tych, którzy upatrują szczęście w dzielności etycznej lub w jakimś jej rodzaju, to z tym poglądem zgadza się nasze określenie zupełnie. [...] Niemałą jednak zapewne stanowi różnicę, czy najwyższe dobro widzimy w samym posiadaniu, czy też

w używaniu, w trwałej dyspozycji czy też w czynności. Albowiem dyspozycja, choć istnieje, może nic dobrego nie zdziałać, jak np. u śpiącego lub w inny sposób bezczynnego; nie może tego natomiast czynność; bo z konieczności działać będzie, i to działać dobrze. I jak w Olimpii wieńczy się nie tych, co najpiękniejsi i najsilniejsi, lecz tych, co biorą udział w igrzyskach (jako że wśród nich są zwycięzcy), tak też uczestnikami tego, co w życiu jest dobre i moralnie piękne, stają się słusznie ci, którzy działają.

A przy tym życie ich jest też samo w sobie przyjemne. Doznawanie bowiem przyjemności należy do życia duchowego, każdemu zaś sprawia przyjemność to, czego jest miłośnikiem, jak np. koń miłośnikowi koni, widowisko zaś miłośnikowi widowisk; tak samo też to, co sprawiedliwe, miłośnikowi sprawiedliwości, a ogólnie mówiąc – to, co zgodne z dzielnością, miłośnikowi dzielności. Owóż te rzeczy, które sprawiają przyjemność szerokiemu ogółowi, są niezgodne między sobą, ponieważ są przyjemne nie z natury swej; rzeczy natomiast, które sprawiają przyjemność miłośnikom tego, co moralnie piękne, są z natury swej przyjemne. Tu należy postępowanie zgodne z nakazami dzielności etycznej, które tedy jest przyjemne zarówno dla wyżej wspomnianych ludzi, jak i samo w sobie. Życie tych ludzi nie potrzebuje wobec tego przyjemności jako jakiegoś dodatku, lecz zawiera ową przyjemność już w sobie. [...] Ponadto jest ono też dobre i piękne, i to w najwyższym stopniu. [...] A więc szczęście jest najwyższym dobrem i tym, co moralnie najpiękniejsze, i najwyższą rozkoszą, i nie są to rzeczy odrębne.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098 b–1099 a

Człowiek, jeżeli jest cnotliwy, oczywiście nie będzie cieszyć się życiem, nie będąc świadomym swej prawości w każdym [swym] działaniu, choćby jak najbardziej też sprzyjało mu szczęście w fizycznym stanie jego życia.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 188–189

Staramy się nie tylko zachować skarb wartości otrzymywanych od epok dawniejszych, lecz go także wzbogacić i przetworzyć naszymi aktami twórczymi i naszymi nowymi dziełami. Ale pełne zadowolenie może nam dać w życiu jedynie fakt, że udało się nam wytworzyć wartości noszące piętno naszej osobowości.

Roman Ingarden, *O naturze ludzkiej*, w: *Książeczka o człowieku*, s. 25

W pojęciu szczęśliwości zawiera się coś bardzo bliskiego do spełnienia: nie tyle do spełnienia czynu, ile do spełnienia siebie przez czyn. Spełnić siebie i być szczęśliwym, to prawie tożsamość. Spełnić siebie zaś to urzeczywistnić owo dobro, przez które człowiek jako osoba staje się dobry i jest dobry. Zarysowuje się wyraźnie łączność pomiędzy szczęśliwością a aksjologią osoby. [...]

Znajdujemy też – zdaje się – podstawę do przeprowadzenia pewnej linii granicznej pomiędzy szczęśliwością a przyjemnością. Linia ta przebiega w obrębie tego doświadczalnego rozróżnienia, na jakie od początku się powołujemy. Jest to rozróżnienie między faktami „człowiek działa" i „coś dzieje się w człowieku". [...]

Przyjemność [...] zarówno jak przykrość „dzieje się" w człowieku. To chyba należy do jej istoty, i to też zdaje się odróżniać przyjemność od szczęśliwości, która odpowiada treści osobowego

spełnienia. O ile szczęśliwość wskazuje na strukturę osobową, to przyjemność można by związać ze strukturą naturalną. [...]

Szczęśliwość odpowiada strukturze osoby i spełniania. Nie należy jednak twierdzić, że przyjemność łączy się tylko z tym, co się dzieje w człowieku, stwierdzamy bowiem przyjemność bądź przykrość, która towarzyszy działaniu. Wiadomo też, że działanie może być i bywa nastawione na zapewnienie sobie lub innym przyjemności i na unikanie przykrości. [...] Byłoby rzeczą – z punktu widzenia integralnego doświadczenia człowieka – bezpodstawną jakiekolwiek ustawienie osoby i czynu poza sferą przyjemności i przykrości. Rzeczą podobnie bezpodstawną byłoby też ustawianie człowieka jako osoby poza naturą. Sens dokonanego tutaj rozróżnienia polega nie na oderwaniu osoby i czynu od przyjemności – przykrości, ale na wskazaniu, że spełnianiu czynu, a właściwie osobowemu spełnianiu siebie przez czyn odpowiada szczęśliwość (lub jej przeciwieństwo) jako coś najzupełniej specyficznego – coś, czego niepodobna rozłożyć na elementy przyjemność – przykrość, i do nich sprowadzić.

Osoba i czyn, s. 212–217

*

Popęd jest pewną postacią dynamizmu właściwego człowiekowi z natury, właściwego mu też o tyle, o ile stanowi część przyrody i pozostaje z nią w najściślejszych związkach. Równocześnie jednak popęd nie jest w człowieku dynamizmem li tylko somatycznym. I dlatego też jego interpretacja na gruncie samej somatyki nie może być kompletna. Popędowość jako określony rys dynamiczny

udziela się bowiem również psychice ludzkiej i w niej znajduje właściwą sobie wyrazistość. [...]

U korzenia popędu samozachowawczego kryje się [...] pewna zasadnicza treść i zasadnicza wartość. Tą treścią i wartością jest samo istnienie. Popęd samozachowawczy jest to jakby przymus istnienia, podmiotowa konieczność istnienia, wpisana w całą dynamiczną strukturę człowieka. Służą mu wszystkie dynamizmy somatyczne zabezpieczające wegetację, służy mu w danym wypadku odczucie emotywnego przynaglenia, które odzywa się wówczas, gdy wegetacja ta, a wraz z nią całe fizyczne istnienie człowieka (istnienie „w ciele") jest zagrożone. Odczucie to spotyka się zaś z umysłową afirmacją istnienia, ze świadomością, że dobrze jest istnieć i żyć, a źle istnienie i życie utracić, przy czym owa umysłowa afirmacja istnienia i życia wykazuje szczególną i podstawową wartość tego istnienia. Dzięki temu popęd samozachowawczy przybiera w człowieku postać świadomej postawy i podstawowej zarazem dążności, której celem jest podstawowa wartość. Wiadomo też, że człowiek właśnie w polu swego myślenia może niejako przekreślić wartość swego własnego istnienia, afirmację zamienić w negację. Popęd samozachowawczy wydaje się więc nie posiadać bezwzględnego panowania w osobie. Choć oczywiście – u ludzi odbierających sobie życie zawsze otwarty zostaje problem: czy chodzi im o to, aby w ogóle nie istnieć, czy tylko, aby nie istnieć w sposób, który wydaje im się nie do zniesienia. [...]

Czy znaczenie popędów w osobie pochodzi przede wszystkim z subiektywnej siły samych reakcji somatycznych, które się dzięki nim wyzwalają – czy też raczej z obiektywnej wartości celów, ku

którym człowiek zostaje przez nie skierowany? To problem osobny. Z uwagi na racjonalny charakter osoby ludzkiej należy opowiedzieć się raczej za tym drugim względem.

Osoba i czyn, s. 265–269

3. Wolność

Skoro więc cel jest przedmiotem życzenia, środki zaś do celu wiodące – przedmiotem namysłu i postanowienia, to i czynności związane z owymi środkami muszą być zgodne z postanowieniem i zależne od woli. Związane zaś z tymi środkami są czynne przejawy cnót. W naszej tedy mocy jest zarówno dzielność etyczna, jak i jej przeciwieństwo, nikczemność. Ilekroć bowiem czyn jakiś od nas zależy, zależy też od nas jego poniechanie i, na odwrót, ilekroć zależy od nas zaniechanie jakiegoś czynu, zależy też od nas jego dokonanie – tak że jeśli czyn jakiś, który jest moralnie piękny, leży w naszej mocy, to leży w niej też poniechanie tego czynu, które jest haniebne, i jeśli leży w naszej mocy zaniechanie czynu jakiegoś, które jest moralnie piękne, to leży w niej i dokonanie go, które jest haniebne. Jeśli zaś od nas zależy zarówno postępowanie moralnie piękne i haniebne, jak też zaniechanie takiego postępowania [...], to zależy też od nas, czy jesteśmy dobrzy, czy źli.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1113 b

Wolność i bezwarunkowe prawo praktyczne wskazują [...] wzajemnie na siebie. Otóż nie pytam tu: czy różnią się one od siebie też faktycznie, czy bezwarunkowe prawo jest może raczej tylko samowiedzą czystego rozumu praktycznego, a ten zaś byłby zupełnie tym samym, co pozytywne pojęcie wolności – lecz: od czego zaczyna się nasze poznanie tego, co jest bezwarunkowo praktyczne, czy od wolności, czy od prawa praktycznego. Od wolności nie może ono się zaczynać; ani bowiem nie możemy sobie jej bezpośrednio uświadomić, ponieważ pierwsze jej pojęcie jest negatywne, ani też nie możemy wnosić o niej z doświadczenia, gdyż doświadczenie daje nam poznać tylko prawo [dotyczące] zjawisk, a tym samym tylko mechanizm przyrody będący wręcz przeciwieństwem wolności. A zatem prawo moralne jest tym, co bezpośrednio sobie uświadamiamy (gdy nakreślamy sobie maksymy woli), co nasuwa się nam naprzód i co wprost wiedzie do pojęcia wolności, ponieważ rozum przedstawia to prawo jako motyw determinujący, który nie daje się przeważyć przez żadne warunki zmysłowe i, co więcej, całkiem jest od nich niezależny. Jak jednak możliwa jest świadomość owego prawa moralnego? Czyste prawa praktyczne możemy sobie uświadomić tak, jak świadomi jesteśmy czystych zasad teoretycznych, gdy zwracamy uwagę na konieczność, z jaką rozum nam je dyktuje, oraz na odłączenie wszystkich warunków empirycznych, co nam on zaleca. Pojęcie czystej woli wypływa z czystych praw praktycznych tak, jak świadomość czystego intelektu z czystych zasad teoretycznych. [...] Także doświadczenie potwierdza ten porządek pojęć w naszym umyśle. Przypuśćcie, że ktoś utrzymuje o swej lubieżnej skłonności, iż wcale nie potrafi się jej oprzeć, gdy nadarzy mu się

umiłowany przedmiot i sposobność do tego – to czyż wówczas nie przezwyciężyłby tej skłonności, gdyby przed domem, gdzie nadarzy mu się ta sposobność, ustawiono szubienicę, aby go na niej zaraz po użyciu przez niego rozkoszy zmysłowej powiesić? Nie trzeba długo zgadywać, co by na to odpowiedział. Zapytajcie go jednak, czy gdyby jego władca domagał się odeń – pod grozą takiej samej niezwłocznej kary śmierci – by złożył fałszywe świadectwo przeciw pewnemu uczciwemu człowiekowi, którego [ów władca] bardzo by chciał pod pozornymi pretekstami zgubić – czy on by wtedy, choćby jego miłość do życia była jak największa, uważał przezwyciężenie jej przecież za możliwe. Czy tak by uczynił, czy też nie – o tym być może nie będzie śmiał zapewniać; ale że byłoby to dla niego możliwe, musi on bez wahania przyznać. Wydaje więc sąd, że coś może uczynić, ponieważ jest tego świadomy, że powinien to uczynić, i poznaje w sobie wolność, która w przeciwnym razie, [tj.] bez prawa moralnego, pozostałaby dla niego nie znana.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 50–52

Każda postać dynamizmu, jaką stwierdzamy w człowieku – zarówno działanie, czyli czyn, jak i dzianie się w różnorodnej postaci określone tutaj nazwą „uczynnienie" – łączy się równocześnie z pewnym stawaniem się tegoż podmiotu „człowiek". Stawanie się – to to, co ujmujemy łacińskim słowem „fieri". Przez *fieri* można rozumieć ten aspekt dynamizmu człowieka (jego działania czy też dziania się, jakie w nim zachodzi) – który jest skierowany ku człowiekowi samemu, jako

podmiotowi tego dynamizmu. Podmiot ów pośród wszystkich swoich zdynamizowań nie zachowuje się obojętnie: nie tylko bierze w nich udział [...], ale także sam w sobie przez każde z tych zdynamizowań w jakiś sposób kształtuje się lub przekształca. [...]

Tak tedy w analizie ludzkiego dynamizmu zstępujemy znów na najgłębszą płaszczyznę – tę, o której mówi nam wyraz „suppositum". *Suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie. Do niego też należy w ostatecznej analizie odnieść wszelkie stawanie się, wszelkie *fieri*, jakie zachodzi w obrębie istniejącego już podmiotu „człowiek". Wszak „stawać się" to tyle co „zaczynać istnieć". Pierwsze zdynamizowanie poprzez istnienie, przez *esse* – to zarazem pierwsze *fieri* bytu ludzkiego, jego zaistnienie. Wszelkie dalsze zdynamizowanie poprzez jakiekolwiek *operari* nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym. Tym niemniej wraz z każdym takim zdynamizowaniem coś zaczyna istnieć w istniejącym już podmiocie „człowiek". W kategoriach metafizycznych zaistnienie takie jest przypadłościowe w stosunku do pierwotnego, które konstytuuje samą substancję. Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co w nim się dzieje [...] równocześnie staje się coraz bardziej „jakimś", a nawet poniekąd coraz bardziej „kimś". [...]

Człowiek staje się „kimś" i „jakimś" nade wszystko przez swoje czyny, przez działanie świadome. Ta postać ludzkiego *fieri* zakłada więc sprawczość, czyli przyczynowanie właściwe dla osoby. Owocem tego przyczynowania, homogennym skutkiem

sprawczości osobowego „ja", jest moralność – nie jako abstrakt, ale jako najściślejsza egzystencjalna rzeczywistość związana z osobą jako właściwym swoim podmiotem. Człowiek przez swoje czyny, przez działanie świadome, staje się dobrym lub złym w znaczeniu moralnym. Być moralnie dobrym – to znaczy być dobrym człowiekiem, być dobrym jako człowiek. Być moralnie złym – to znaczy być złym człowiekiem, być złym jako człowiek. Przez swoje czyny człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym – w zależności od tego, jakie są owe czyny. Jakość czynów, która zależy od normy moralności, a ostatecznie od sumienia, przechodzi na człowieka – sprawcę czynów. Sprawczość sama nie jest jeszcze źródłem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym – decyduje o tym odniesienie do tego, co nazywamy normą moralności – tym niemniej nie ma takiego stawania się, takiego *fieri* człowieka, bez sprawczości.

Owo *stawanie się*, *fieri* człowieka pod względem moralnym, *fieri* najściślej związane z osobą, *przesądza o realistycznym charakterze samego dobra i zła*, samych wartości moralnych. Nie są one żadną miarą treściami samej świadomości, są treściami ludzkiego osobowego *fieri*. Człowiek nie tylko je przeżywa, ale dzięki nim staje się realnie dobrym lub też realnie złym jako człowiek. Moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą.

Wnikając w integralną strukturę owego stawania się człowieka moralnie dobrym lub też moralnie złym dzięki jego czynom, czyli działaniom świadomym, odkrywamy w tej integralnej strukturze

właściwy moment wolności. Mówimy o momencie w znaczeniu fenomenologicznym – w strukturze bowiem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym przez jego czyny wolność najwłaściwiej się unaocznia. Jednakże wolność ta jest tutaj nie tylko momentem, ale do owej struktury realnie przynależy, stanowi o niej – w sposób strukturalny: wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego *fieri* ludzkiej moralności. Wolność wchodzi w sprawczość – a przeto stanowi o działaniu człowieka jako o strukturze zasadniczo odrębnej od wszelkiej innej postaci dynamizmu, od wszystkiego, co w człowieku li tylko się dzieje. Wraz ze sprawczością, przez realne zawieranie się w niej – wolność stanowi nie tylko o samym działaniu, o czynie, którego osobowe „ja" samo jest sprawcą – ale stanowi o dobru lub złu moralnym, czyli o stawaniu się człowieka jako człowieka dobrym lub złym.

Poprzez moralność, poprzez wartość moralną, jaką czyn realnie wnosi w człowieka, sprowadzamy tenże czyn, czyli działanie świadome do momentu wolności. Wolność ta najwłaściwiej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako „*mogę – nie muszę*". Jest to nie tylko treść świadomości, ale przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu. Leży on na linii działania i na tej linii wchodzi w sprawczość osobowego „ja", wyodrębnia się natomiast od wszystkiego, co w człowieku li tylko się dzieje. Ów przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu musi posiadać swój odpowiednik w potencjalności podmiotu „człowiek". Ów odpowiednik nazywamy wolą. Między „mogę" a „nie muszę"

kształtuje się bowiem ludzkie „chcę” – ono zaś stanowi zdynamizowanie właściwe woli. Wolą nazywamy w człowieku to, co pozwala człowiekowi chcieć.

Osoba i czyn, s. 122–127

*

Natura pozbawiona zmysłów [...] skłania się do pewnego celu, ale poza zasadą skłonności nie ma w niej niczego, co by ją skłaniało. [...] Natura zmysłowa [...] zawiera w sobie coś, co ją skłania, mianowicie wynik poznania, który staje się przedmiotem pożądania. Jednak sama skłonność nie pozostaje we władaniu samego zwierzęcia, które się do czegoś skłania, ale jest dla niego określona przez coś innego. Zwierzę bowiem na widok czegoś przyjemnego nie może tego nie pożądać, ponieważ zwierzęta nie panują nad swoją skłonnością i dlatego, zdaniem Jana Damasceńskiego, „nie działają, ale raczej odbierają działanie”. A dzieje się tak dlatego, że zmysłowa władza pożądawcza posiada narząd cielesny i w ten sposób zbliża się do uwarunkowań materialnych oraz do rzeczy cielesnych, gdyż raczej jest poruszana niż się porusza. Natomiast natura rozumna [...] nie tylko ma skłonność do czegoś, jak byty nieożywione, i nie tylko posiada to, co porusza tę skłonność, jakby była ona określona dla niej przez coś innego, jak natura zmysłowa, lecz panuje ponadto nad samą skłonnością, gdyż nie musi z konieczności skłaniać się do wyniku poznania, który staje się przedmiotem pożądania, ale może skłaniać się lub nie. Tym sposobem sama skłonność nie jest zdeterminowana dla niej przez coś innego, lecz przez nią samą.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 22, a. 4c

Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby – osoba zaś jako rzeczywistość pod względem swego dynamizmu ukonstytuowana właściwie przez wolę. Stosunek ów określimy jako samostanowienie. [...]

Samostanowienie, które jest właściwą podstawą dynamiczną owego *fieri* osoby, zakłada w tejże osobie jakby szczególną złożoność. Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada – i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. [...]

Samo-posiadanie jako specyficzna właściwość strukturalna osoby ujawnia się i zarazem potwierdza w działaniu poprzez wolę. Proste przeżycie „ja chcę" nie może być w dynamicznym całokształcie człowieka odczytane poprawnie, jeśli nie uwzględnimy w nim owej specyficznej, osobie tylko właściwej złożoności, jaką wnosi samo-posiadanie. Tylko na jego gruncie możliwe jest samostanowienie, a każde prawdziwie ludzkie „chcę" jest takim właśnie samostanowieniem. Jest nim nie jako treść przeżycia wyrwana z dynamicznej struktury osoby, ale jako treść w całości tej głęboko zakorzeniona. „Chcę" jako aktualne samostanowienie zakłada strukturalnie samo-posiadanie. Stanowić bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada. Może zaś stanowić tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi sam o sobie wolą, gdyż sam siebie posiada. Równocześnie zaś wola, każde rzeczywiste „chcę" ujawnia, potwierdza i urzeczywistnia to samo-posiadanie właściwe tylko osobie – fakt, iż jest ona *sui iuris*.

W ślad za samo-posiadaniem idzie drugi stosunek zachodzący w samej strukturze człowieka jako osoby, a równocześnie najściślej związany z wolą. Jest to stosunek samo-panowania, bez którego również niepodobna pojąć ani wyjaśnić samo-stanowienia. *Samo-panowanie* można także wyrazić jako swoistą złożoność: oto osoba jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad sobą samym, z drugiej zaś strony tym, nad kim ona sama panuje. Samo-panowanie rozumiemy tutaj jako coś innego niż to, na co wskazuje potoczne wyrażenie mówiące o „panowaniu nad sobą". To ostatnie odnosi się do pewnej tylko funkcji dynamizmu właściwego osobie, dotyczy pewnej sprawności-cnoty czy też zespołu takich sprawności. Wypada wtedy mówić raczej o samo-opanowaniu. [...]

Przez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może. Średniowieczni myśliciele dawali temu wyraz w zdaniu *persona est alteri incommunicabilis*. Zdanie to zawiera jeszcze bogatszą treść aniżeli ta, na której w tym miejscu się koncentrujemy, ale tę ostatnią zawiera ono również. Swą strukturalną „nie-odstępność" (*incommunicabilitas*) zawdzięcza człowiek o tyle woli, o ile przez nią urzeczywistnia się samopanowanie, to zaś przejawia się i wyraża w działaniu jako samostanowienie.

Osoba i czyn, s. 131–133

*

Podobnie jak istnieją rośliny, które przynoszą nie tylko pożyteczne plony, ale również oczyszczają i uszlachetniają ziemię,

z której wyrastają, nie uszczuplając przez to jej sił – tak jest z każdym dobrym pragnieniem, które nie tylko przynosi owoc, ale także oczyszcza glebę duszy.

Søren Kierkegaard, *Dziennik*, 231 (VI A 122)

Trzeba pozytywnie odpowiedzieć na pytanie, czy są możliwe akty sprawiedliwości, czy akty sprawiedliwe, w stosunku do siebie samego jako jedynego partnera [...], tylko że trzeba sobie teraz zdać sprawę z tego, iż dochodzi tutaj do jakiegoś przeciwstawienia podmiotu, który spełnia akt sprawiedliwości, i przedmiotu, którym jest znowu mój własny podmiot, tzn. ja jako człowiek, jako osoba działająca, czy to potraktowana, czy też tylko osądzona przeze mnie jako wymierzającego – dobrze czy źle, nietrafnie – sprawiedliwość. Pozytywnie rozstrzygając tę sprawę, zastrzegam się jednak, że musi dojść do owego przeciwstawienia. Jest to przeciwstawienie przede wszystkim natury psychologicznej, polegające na specjalnym sposobie przeżywania czy też zachowywania się, które może być czysto psychiczne, gdy się siebie osądza, ale może być i psychofizyczne, gdy się człowiek zezłości na siebie i bije samego siebie. W każdym razie nawet przy tym czysto psychicznym zachowaniu się istnieje wyraźne przeciwstawienie podmiotu w stosunku do siebie, tak że to „siebie" staje się pewnego rodzaju obiektem mego działania.

Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 273

Samostanowienie, czyli wola jako właściwość osoby, zakorzeniona w samo-panowaniu i samo-posiadaniu, ujawnia

w porządku dynamicznym przedmiotowość tejże osoby, czyli każdego konkretnego „ja", które świadomie działa. [...] Chodzi [...] o to, że w czynie poprzez samostanowienie osoba jest dla siebie samej przedmiotem, i to poniekąd przedmiotem pierwszym, czyli najbliższym. [...]

Uprzedmiotowienie istotne dla samostanowienia zachodzi wraz z intencjonalnością poszczególnych chceń. Kiedy chcę czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowię o sobie. Chociaż własne „ja" nie jest przedmiotem intencjonalnym chcenia, to przecież w chceniu takim zawiera się jego przedmiotowość. Właśnie dzięki temu dopiero chcenie jest samostanowieniem. Samostanowienie nie oznacza tylko wychodzenia od własnego „ja" jako źródła chcenia czy wyboru. Oznacza ono równocześnie owo specyficzne wchodzenie w tożsamość „ja" jako pierwszy i podstawowy przedmiot, w stosunku do którego wszelkie przedmioty intencjonalne – wszystko, czego człowiek chce – są niejako zewnętrzne i bardziej pośrednie. Najbliższa, najbardziej bezpośrednia i wewnętrzna jest przedmiotowość własnego „ja" – a więc własnego podmiotu. Ten to właśnie podmiot człowiek „czyni jakimś", chcąc takiego lub innego przedmiotu, takiej lub innej wartości. Dotykamy w tym miejscu najgłębszej osobowej realności czynu. Czyniąc bowiem swoje „ja" jakimś – takim lub innym – człowiek równocześnie staje się kimś. Wszystko to ukazuje, jak głęboko sięga „uprzedmiotowienie", czyli przedmiotowość samostanowienia.

Osoba i czyn, s. 134–137

*

Musimy odróżnić intencjonalność: 1) jako tę, zgodnie z którą przedmioty są uświadamiane, samą tylko świadomość, przedstawianie i 2) jako tę, która stanowi zachowanie się aktów w stosunku do tego, co przedstawione, „zajmowanie postawy". Odróżniamy więc świadomość przedmiotu i zajęcie postawy, zachowanie się w stosunku do przedmiotu. Podmiotowość w swej swoistości pokazuje się [tak] w rodzaju świadomości przedmiotu, jak i w rodzaju swych przybieranych postaw.

Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, s. 389

Poprzez samostanowienie tłumaczy się transcendencja osoby w czynie. [...] Wyraz „transcendencja" wskazuje etymologicznie na przekraczanie jakiegoś progu czy jakiejś granicy (*trans-scendere*). Może tu chodzić o przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, co zachodzi na różny sposób w tzw. aktach intencjonalnych. W inny sposób dokonuje się to przekroczenie granicy podmiotu w aktach poznawczych, w inny sposób w chceniach, które mają charakter dążeń. [...] Przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, czyli intencjonalność, można określić jako *transcendencję poziomą*. Nie o nią jednakże chodzi nam przede wszystkim, [...] gdy mowa o transcendencji osoby w czynie. Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu – a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chceń w stronę właściwego im przedmiotu, wartości-celu. Można

by tę transcendencję w odróżnieniu od tamtej, którą określiliśmy jako poziomą, określić jako *pionową*.

Osoba i czyn, s. 146–147

*

Dlatego walczę o wolność (częściowo w tym oto liście, a po części i przede wszystkim w sobie samym), o przyszłość, o albo-albo. Jest to skarb, który mam zamiar zostawić w spadku tym, których kocham. Tak, gdyby mój mały syn w tej chwili osiągnął wiek, w którym mógłby mnie dobrze zrozumieć i gdyby nadeszła moja ostatnia chwila, wówczas powiedziałbym doń: „Nie pozostawiam Ci w spadku majątku, tytułu, stanowiska, ale wiem, gdzie jest ukryty skarb, który przysporzy Ci więcej bogactwa, niż może Ci dać cały świat, a skarb ten należy do Ciebie i nie musisz mi za niego nawet dziękować, abyś zawdzięczając wszystko jakiemuś człowiekowi, nie poniósł straty na swej duszy; skarb ten został złożony w Tobie samym: istnieje albo-albo, które człowieka wywyższa ponad anioły nawet". [...]

Podobnie jak sytuacja spadkobiercy, który choćby był sukcesorem wszystkich bogactw na ziemi, nie jest ich posiadaczem „aż do czasu ojcowskiego zamierzenia"[12] [pełnoletniości]. Podobnie człowiek z najbogatszą osobowością jest niczym, dopóki sam się nie wybierze, a z drugiej strony człowiek, którego osobowość można by uznać za najnędzniejszą, jest wszystkim, jeśli wybrał samego siebie; wielkość nie polega na tym, by być tym czy owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli tego zechce.

Søren Kierkegaard, *Albo-albo*, tom II, s. 235–237

Wybór człowieka staje się jego przeznaczeniem. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie jest to dobrze powiedziane, bo jeśli ktoś sam dokonuje wyboru, to nie można mówić, że staje się jego przeznaczeniem. Jest to wszakże jego wybór. Ale rzecz polega na tym – i tak to się ujawnia – że w tym, co wybrał, tkwi coś więcej niż to, co być może pomyślał. Niesie to z sobą konsekwencje zupełnie inne [od przewidywanych]. I w ten sposób wybór [człowieka] staje się jego przeznaczeniem.

Søren Kierkegaard, *Dziennik*, 295 (X2 A 518)

Błędną dialektyką jest takie wnioskowanie, że im większe, im poważniejsze dobro, tym bardziej nieznośny jest przymus. Nie, nie. W stosunku do nieistotnych rzeczy nawet najmniejszy przymus jest nieznośny (na przykład: gdyby noszenie kapeluszy było zakazane prawem, a wszyscy ludzie i każdy z osobna musieliby nosić czapki). Wobec tego im większe i im poważniejsze jest dobro, tym łatwiej jestem w stanie znosić pewien przymus tak, abym mógł mieć okazję do wypróbowania i poznania siebie, abym decydujących posunięć nie czynił zbyt łatwo – ponieważ w ostateczności tak naprawdę nie można poddać przymusowi tego, co duchowe; co najwyżej można człowiekowi w najwyższym stopniu podnieść cenę wolności.

Søren Kierkegaard, *Dziennik*, 296 (X3 A 618)

W chcenie jako w akt intencjonalny, skierowujący się w sposób właściwy dla woli do właściwego dla woli przedmiotu, wchodzi

zawsze moment rozstrzygnięcia. Jest to moment dla chcenia istotny, który stanowi o jego wewnętrznej strukturze oraz dynamicznej odrębności. [...]

W autentycznym chceniu nie zachodzi nigdy bierne skierowanie podmiotu ku przedmiotowi. Nigdy ten przedmiot – dobro czy wartość [...] – nie wyprowadza podmiotu ku sobie, niejako narzucając mu swą rzeczywistość i w ten sposób determinując od zewnątrz. Taki typ układu w relacji podmiot-przedmiot nazwalibyśmy właśnie determinizmem. Zachodziłoby w nim pewnego rodzaju wchłonięcie podmiotu przez przedmiot, wchłonięcie też wewnętrzności przez zewnętrzność. Ludzka wola wyklucza tego rodzaju układ właśnie przez moment rozstrzygania. Dzięki niemu, kiedy „chcę czegoś", wówczas samodzielnie wychodzę ku przedmiotowi, ku temu, czego chcę. Właściwe dla chcenia nie jest [...] samo skierowanie ku wartości, ale „skierowanie *się*". Tryb zwrotny doskonale oddaje tę odrębność, jaka wynika z czynnego zaangażowania się podmiotu. Widać też, że tutaj dotykamy niejako samego korzenia owej doświadczalnej różnicy pomiędzy działaniem a dzianiem się, jakie zachodzi w człowieku. Wola jest korzeniem działania, czynu. I rzecz znamienna: o tym, że tak jest, stanowi właśnie właściwy woli moment rozstrzygania. W tym momencie osoba unaocznia się zarówno w swej sprawczości, jak też w swej transcendencji – co więcej, unaocznia się po prostu jako osoba.

Rozstrzyganie nie zastępuje oczywiście owego pędu do dobra, który jest woli właściwy, który stanowi o wielostronnym dynamizmie osoby ludzkiej. Im większe jest dobro, tym większe tkwią w nim możliwości pociągnięcia woli, a więc i osoby.

O dojrzałości osoby, o jej doskonałości, stanowi w zasadniczej mierze to, że pozwala się ona pociągnąć prawdziwym wartościom, że pozwala im się bez reszty wciągnąć i jakby zaabsorbować. Tym bardziej jednak należy podkreślić, że wszystkie postaci i stopnie tego zaabsorbowania czy też zaangażowania woli kształtują się jako osobowe poprzez moment rozstrzygania. Rozstrzyganie jest jakby progiem, poprzez który osoba jako osoba wychodzi ku dobru. I to wyjście osobowe musi trwać w każdym zaabsorbowaniu dobrem, nawet wówczas, gdy skądinąd słusznie mogłoby się wydawać, że dobro – jakiś wielki cel – dosłownie pochłania człowieka. Właśnie im bardziej człowiek jest pochłonięty, tym gruntowniej rozstrzyga. I *vice versa*. Można to zresztą i tak rozumieć, że skutki pierwszego rozstrzygnięcia rozrastają się w zbliżeniu do samego dobra, w obcowaniu z nim czy też zjednoczeniu. W każdym razie nie może być mowy o tych skutkach bez samodzielnego przekroczenia progu osoby.

Poprzez właściwą sobie zdolność rozstrzygania wola bynajmniej nie jest skazana na zimny dystans w stosunku do swych przedmiotów, do dóbr. Nie należy też mniemać, że na dnie osoby ludzkiej, u początku tych wszystkich zdynamizowań, jakie właściwe są woli, tkwi jakaś neutralność w stosunku do wszelkich dóbr, jakaś obojętność względem ich mocy atrakcyjnej oraz uwidoczniającej się w świecie hierarchii. Wręcz przeciwnie. Do istoty każdego „chcę", które zawsze jest podmiotowe, jest jakimś „chcę czegoś", należy stała *gotowość wychodzenia ku dobru*. W pewnym też sensie owa gotowość jest dla dynamicznej istoty woli czymś *bardziej pierwotnym* i podstawowym niż zdolność

rozstrzygania. Zdolność rozstrzygania bowiem zakłada dynamiczną gotowość dążenia ku dobru.

Osoba i czyn, s. 156–159

*

Jak mało pokrywa się przeciwieństwo niezdeterminowania i zdeterminowania z przeciwieństwem wolności i przymusu, pokaże najlepiej to, co następuje:

Gdyby ktoś w pozytywnym przeżyciu wolnego aktu swego czynu powziął postanowienie, aby zawsze w sposób wolny przestrzegać prawidłowości, dokonywać tego samego w tych samych warunkach, gdyby – dalej – to postanowienie było w każdym wypadku przedłużone wewnętrzną zgodą i gdyby ten ktoś posiadał także siłę do zrealizowania go – to zewnętrzny obraz jego zachowania się, jego działań, nie zawierałby nic „przypadkowego". Byłby on całkowicie obliczalny, a mimo to żaden akt nie byłby mniej wolny. Obowiązywałby teoretyczny determinizm, a nie indeterminizm, a przecież istniałaby wolność w najściślejszym tego słowa znaczeniu.

Doświadczenie wskazuje fakty, które sprzeciwiają się temu „ideałowi". To, co pozwala nam „budować" na charakterze człowieka, np. zaufać temu, że nieobecna żona będzie wierna swojemu mężowi, że nie ulegnie pierwszej lepszej pokusie, aby zmienić swoje uczucie i postępowanie, to, co pozwala nam wierzyć przyrzeczeniu, a nie pozwala przyjąć, że w międzyczasie oddziaływanie aktu przyrzeczenia będzie przezwyciężone przez jakieś sytuacje i związane z nimi pożądania itd. – to jest właśnie

wiara w wolność danego człowieka, wiara w to, że on zmieniającym się podnietom i popędom, w które popada, może przeciwstawić coś, co usuwa ich determinujące oddziaływanie na jego postępowanie. W tym znaczeniu człowiek jest tym bardziej obliczalny, im bardziej jest wolny. Przeciwnie, np. człowiek „kapryśny" (język mówi wyraźnie – „nieobliczalny") jest względnie niewolny albo taki, że wszelkie sytuacje i wyzwolone przez nie popędy mają rozstrzygające i jednoznacznie określające następstwa dla jego postępowania [...]. Prawdziwa, wzajemna miłość, w przeciwieństwie do tzw. „wielkiej miłości", jest jednocześnie najmocniejszym przekonaniem o trwaniu miłości, o niemożności przezwyciężenia jej przez nowe, zewnętrzne doświadczenia i podniety, a jednak zarazem pełnym pozostawieniem osobie wolności w jej miłości, ustawiczną gotowością do niewywierania żadnego moralnego czy innego nacisku w wypadku odejścia miłości. Tutaj właśnie występuje przekonanie o niemożliwości zdeterminowania osoby przez wszystkie nadarzające się, ciągle zmieniające się, ograniczone poszczególne przeżycia; przekonanie, które rodzi zaufanie, pewność i spokój wobec ewentualnych niespodzianek. W przeciwieństwie do tego możność zdeterminowania (np. możność wywarcia wpływu) otwiera właśnie pole przeciwnym uczuciom.

Max Scheler, *Fenomenologia i metafizyka wolności*, przełożył A. W., „Znak", nr 11/1963, s. 1276–1277

Wolność zdaje się najbardziej zachodzić i zarazem najbardziej się ujawniać [...] w zdolności wybierania. Zdolność ta bowiem

potwierdza niezależność woli w intencjonalnym porządku chcenia: wola nie jest tutaj skrępowana przedmiotem, wartością jako celem. Do niej samej i do niej wyłącznie należy zdeterminowanie tego przedmiotu. W ten sposób indeterminizm wchodzi w formułę autodeterminizmu. Niezależność od przedmiotu, od wartości jako celu chcenia, ze swej strony potwierdza samostanowienie, które wydaje się – gdy chodzi o ujawnienie woli – doświadczeniem najelementarniejszym i najpełniejszym zarazem. Nie byłoby wszakże możliwe samostanowienie jako fakt doświadczalny, gdyby zachodziła w człowieku – w polu całego dostępnego nam doświadczenia – jakaś z góry istniejąca determinacja przez przedmiot w porządku intencjonalnym. Determinacja taka musiałaby na terenie osoby zlikwidować samo doświadczenie sprawczości i samostanowienia, doświadczenie rozstrzygania, czyli po prostu chcenia. Byłaby to też poniekąd likwidacja samej osoby – o tyle, o ile poprzez te wszystkie doświadczenia ujawnia ona siebie i potwierdza samo swe istnienie. Istnienie osoby utożsamia się z istnieniem konkretnego centrum wolności.

Osoba i czyn, s. 163

4. Wyzwanie

Pożądanie naturalne dąży wyłącznie do samej pożądanej rzeczy, gdyż jest pozbawione wszelkiego poznania zasady pożądalności, bo pożądanie naturalne jest jedynie pewną skłonnością rzeczy i przystosowaniem jej do czegoś dla niej odpowiedniego, na przykład skłonnością kamienia jest zajmowanie miejsca na dole. Otóż rzecz naturalna, która jest ograniczona w swoim naturalnym

istnieniu i ma tylko jedyną skłonność do pewnej określonej rzeczy, nie potrzebuje żadnego poznania, za pomocą którego byłaby w stanie odróżnić rzecz pożądaną od niepożądanej dzięki zasadzie pożądalności. [...] Natomiast pożądanie wyższe, jakim jest wola, dąży bezpośrednio do samej zasady pożądalności pojętej absolutnie, gdyż wola wpierw i zasadniczo pożąda samej istoty dobra lub pożyteczności, a tej lub innej konkretnej rzeczy pożąda wtórnie, o ile ma ona udział we wspomnianej zasadzie. Dzieje się tak dlatego, iż rozumną naturę cechuje taka rozległość poznania, że skłonność do jednej określonej rzeczy nie może jej wystarczyć, lecz potrzebuje ona wielu różnych rzeczy i w związku z tym jej skłonność zwrócona jest do czegoś wspólnego, co występuje w wielu rzeczach, i dopiero dzięki poznaniu tego, co wspólne, dąży do pożądanej rzeczy, gdy rozpozna, że zawarta jest w niej właściwa zasada pożądania. Natomiast niższe pożądanie zmysłowej części duszy, które nazywamy zmysłowością, dąży do samej pożądanej rzeczy w tej mierze, w jakiej zawiera się w niej to, co stanowi zasadę pożądalności. Pożądanie niższe nie dąży bowiem do samej zasady pożądalności, gdyż nie pożąda samego dobra lub pożytku, czy przyjemności, lecz pożąda tego, co pożyteczne lub przyjemne. [...]

Oczywistym znakiem takiego podziału jest fakt, że pożądanie naturalne cechuje konieczność w stosunku do tej konkretnej rzeczy, do której dąży, na przykład coś ciężkiego z konieczności pragnie zająć miejsce na dole. Natomiast pożądania zmysłowego nie cechuje konieczność w stosunku do jakiejś rzeczy, zanim nie zostanie ona poznana jako coś przyjemnego lub pożytecznego, lecz poznawszy, że jest ona przyjemna, z konieczności się do niej

zwraca, gdyż nierozumne zwierzę spostrzegłszy coś przyjemnego nie może tego nie pożądać. Wolę zaś cechuje konieczność w stosunku do samego dobra lub pożytku, człowiek bowiem z konieczności pragnie dobra, ale nie cechuje jej konieczność w stosunku do tej lub innej konkretnej rzeczy, ilekroć jest ona poznana jako dobra lub pożyteczna.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 25, a. 1c

Niezdecydowanie nie należy do istoty wolności ludzkiej, skoro jesteśmy wolni nie tylko wówczas, gdy nieświadomość tego, co słuszne, czyni nas niezdecydowanymi, lecz przede wszystkim także wtedy, kiedy jasne pojmowanie pobudza do ubiegania się o coś.

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii* wraz z *Zarzutami uczonych mężów* i *Odpowiedziami autora* oraz *Rozmową z Burmanem*, przełożyli Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1958, tom II, s. 33

Pomyślność lub dolegliwość oznacza zawsze tylko pewne odniesienie do naszego stanu przyjemności lub nieprzyjemności, uciechy i bólu, i jeśli z tego powodu pożądamy jakiegoś przedmiotu albo czujemy do niego wstręt, dzieje się to tylko o tyle, o ile odnosi się go do naszej zmysłowości oraz do uczucia rozkoszy i przykrości, które on wywołuje. Dobro albo zło oznacza zaś zawsze odniesienie do woli, o ile ta zostaje zdeterminowana przez prawo rozumu do tego, aby uczynić coś swym przedmiotem, albowiem nie jest ona determinowana nigdy bezpośrednio przez przedmiot i jego przedstawienie, lecz jest zdolnością do wzięcia

sobie za pobudkę działania (dzięki któremu przedmiot może stać się rzeczywistym) prawidła rozumowego. Dobro albo zło odnoszą się więc właściwie do działań, a nie do stanu uczuciowego osoby. [...]

To, co powinniśmy nazywać dobrym, musi być według sądu każdego rozumnego człowieka przedmiotem władzy pożądania, a zło w oczach każdego przedmiotem wstrętu; do wydania takiego sądu potrzeba zatem oprócz zmysłu jeszcze rozumu. Tak ma się rzecz z prawdomównością w przeciwieństwie do kłamstwa, ze sprawiedliwością w przeciwieństwie do gwałtu itd. Możemy jednak nazywać dolegliwością coś, co przecież każdy musi uznać zarazem za dobre, niekiedy pośrednio, niekiedy nawet bezpośrednio. Ten, kto poddaje się operacji chirurgicznej, niewątpliwie odczuwa ją jako dolegliwość; ale dzięki rozumowi uznaje ją on i każdy [też] człowiek, za dobrą, jeśli zaś ktoś, kto chętnie drażni i niepokoi miłujących spokój ludzi, raz w końcu zostanie przyłapany i odprawiony porządną porcją kijów, jest to oczywiście dolegliwość, ale każdy to pochwali i uzna za samo w sobie dobre, choćby też z tego dalej nic nie wynikło; co więcej, nawet ten, kto tę porcję kijów otrzymuje, musi dzięki swemu rozumowi uznać, że słusznie mu się ona należy, ponieważ widzi tutaj ściśle zachowaną proporcję między dobrym samopoczuciem a dobrym zachowaniem, którą mu rozum nieuchronnie przed oczyma stawia.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 100–102

„Wolność", nie ta groteskowa Sartre'owska, ale ta, o której ja myślę z przejęciem i pewnym patosem, to byłaby wolność jaka?

W pierwszym rzędzie: wolność wartościowania. [...] W dziedzinie faktów ulegam przemocy rzeczywistości; muszę je uznać za fakty i muszę, w postępowaniu swym, z nimi się liczyć. Tu sądzę rzeczywistość, i w tym sądzeniu jakoś przecież się od niej wyzwalam: żadna siła nie może mnie zmusić, bym za piękne uznał to, co uważam za brzydkie, albo na odwrót. Ślepa i bezduszna siła natury albo zbrodnia ludzka mogą mnie zabić; i tak samo: jeżeli gdzieś stwierdzam ślepe i bezduszne siły, a gdzie indziej znów zbrodnię, to są fakty, którym nie mogę zaprzeczyć; w obu wypadkach ulegam. Ale nic mnie nie zmusi do pomyślenia, że zbrodnia nie jest zbrodnią, albo że panowanie ślepych i bezdusznych sił jest czymś lepszym niż panowanie woli rozumnej. Tu ja się przeciwstawiam rzeczywistości, a ona wobec mnie jest bezsilna.

Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Znak, Kraków 1994, s. 432–433

Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania nie może być nic innego jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną. Wybierać – to nie znaczy tylko skierowywać się do jednej wartości z pominięciem innych (byłoby to czysto „materialne" pojmowanie wyboru). Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia. [...]

Gdyby do dynamicznej istoty woli nie należało dążenie do przedmiotów intencjonalnych na zasadzie pewnej prawdy o tychże

przedmiotach, wówczas zarówno wybór, jak i rozstrzyganie we właściwej sobie oryginalności dynamicznej przestałoby być zrozumiałe. Nie wystarcza do ich zrozumienia hipoteza, iż owo odniesienie do prawdy przychodzi li tylko z zewnątrz, od myśli, od poznania przedmiotów wyboru czy po prostu chcenia. Poznanie przedmiotów warunkuje i umożliwia wybór czy rozstrzyganie, dzięki niemu bowiem aktualizuje się odniesienie do prawdy. Jednakże odniesienie to w całej oryginalności właściwej dla wyboru czy też rozstrzygania pochodzi z woli i należy do jej własnej dynamiki. Dynamika woli sama w sobie nie jest poznawcza: „chcieć" to w żadnej mierze nie znaczy „poznawać" czy też „wiedzieć". Jest to natomiast dynamika w specyficzny sposób przyporządkowana do prawdy i od niej uzależniona. [...]

Używamy w niniejszym wywodzie zwrotu „odniesienie do prawdy", ewentualnie „przyporządkowanie do prawdy". Zwroty te oddają rzeczywistość, o jaką chodzi, w dynamice wewnętrznej woli odkrywamy bowiem relację do prawdy, która jest czymś innym od relacji do przedmiotów chcenia, czymś głębszym od niej. Relacja do prawdy nie wyczerpuje się w strukturze chcenia jako aktu intencjonalnego, stanowi natomiast o zakorzenieniu tegoż aktu w osobie. Każde chcenie, ponieważ jest rozstrzyganiem czy wybieraniem, wykazuje swoistą zależność od osoby. Można zależność tę nazwać zależnością w prawdzie. [...] Owa „zależność w prawdzie" zdaje się ostatecznie tłumaczyć transcendencję osoby w czynie, jej nadrzędność względem własnego dynamizmu. [...]

Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, czyli wolności woli. Osoba jest transcendentna w swoim własnym działaniu dlatego, że jest wolna – o ile jest wolna. Wolność

w znaczeniu podstawowym to tyle, co samozależność. Wolność w znaczeniu rozwiniętym to niezależność w dziedzinie intencjonalnej. Skierowanie się do różnych możliwych przedmiotów chcenia nie jest zdeterminowane ani przez te przedmioty, ani przez ich przedstawienie. Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się właśnie owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli, odniesieniem do prawdy i zależnością od niej. Właśnie ta zależność czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia, osobie zaś daje ową nadrzędność w stosunku do własnego dynamizmu, którą określamy jako transcendencję w czynie (transcendencja pionowa). [...]

Ów moment, właściwy woli i jej własny, nie utożsamia się bynajmniej z prawdziwością poszczególnych wyborów czy rozstrzygnięć. Wręcz przeciwnie. [...] Nie ma mowy o tym, aby *poszczególne wybory* czy rozstrzygnięcia właściwe woli ludzkiej były zawsze prawidłowe. Często człowiek chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem, i często też to, co nie jest dobrem prawdziwym, wybiera. Rozstrzygnięcie takie czy wybór nie jest błędem tylko, błąd bowiem dokonuje się w myśli, a nie w woli. Rozstrzygnięcie czy też wybór mający za przedmiot to, co nie jest dobrem prawdziwym – zwłaszcza jeżeli jest to rozstrzygnięcie czy wybór wbrew temu, co jako dobro prawdziwe zostało poznane – nosi charakter winy, grzechu. Ale właśnie ta znana z doświadczenia moralności rzeczywistość winy, grzechu, zła moralnego, tym pełniej ujawnia fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy i wewnętrzna od niej zależność.

Gdyby rozstrzyganie czy wybór nie zawierały w sobie „momentu prawdy”, gdyby nie dokonywały się przez swoiste odniesienie do niej, moralność jako najbardziej znamienna dla człowieka-osoby rzeczywistość przestałaby być zrozumiała. Istotne bowiem dla tej rzeczywistości jest przeciwstawienie dobra i zła moralnego. Przeciwstawienie to nie tylko zakłada jakąś relację do prawdy właściwą woli w jej intencjonalności, ale co więcej – relację tę rozbudowuje do wymiarów zasady rozstrzygania, wybierania i czynu. Krótko mówiąc: przeciwstawienie dobra i zła, tak istotne dla moralności, zakłada fakt, iż chcenie wszelkich przedmiotów w ludzkim działaniu realizuje się na zasadzie prawdy o dobru, jakie przedmioty te stanowią.

Osoba i czyn, s. 169–172

*

Nic bowiem z tego, co człowiek czyni, nie ma takiej trwałości jak działanie zgodnie z nakazami dzielności; wszak zdaje się ono być trwalszym nawet od wiedzy zawartej w naukach. Spomiędzy zaś rodzajów tego działania te, które najwyżej stoją, zdają się być najtrwalsze.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1100 b

Zachodzi nawet taki istotny związek, że z im większą wolnością spełniony jest pewien akt, czyli im bardziej określa go „sama” osoba, a nie jej związki z sytuacjami i poszczególnymi przeżyciami, tym dłużej ten akt trwa i przenika całość duchowego życia osoby.

Max Scheler, *Fenomenologia i metafizyka wolności*, s. 1277

W spełnieniu czynu prowadzącego do zrealizowania wartości pozytywnej lub negatywnej s t a j e m y się za niego odpowiedzialni. P o z o s t a j e m y jednak za niego odpowiedzialni także po jego spełnieniu, przynajmniej dopóty, dopóki *realiter* nie odciążymy się czy oswobodzimy od niego. [...] Odpowiedzialność, która by istniała tylko w chwili dokonania czynu, byłaby jakoś bezsensowna; wówczas nie mogłaby ona pełnić istotnej dla niej funkcji bycia źródłem i podstawą powetowania, które ma zostać zrealizowane w przyszłości. Chociaż wynikła ze zdarzeń w świecie realnym i jest dźwigana przez realnego człowieka, wydaje się, że istnieje dalej, unosząc się nad biegiem rzeczy. Trwa w określonym okresie czasu – miedzy swym powstaniem a swym anulowaniem – jest jednak jakby wyjęta z prądu rozwijających się dalej procesów i występujących zdarzeń.

Roman Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, s. 119–120

Każdy czyn jest rzeczywistością, która pod pewnym względem przemija, ma początek i koniec zarówno w wymiarze zewnętrznym w stosunku do człowieka, jak i w jego wymiarze wewnętrznym. [...] Otóż w wymiarze wewnętrznym osoby czyn ludzki przemija i nie przemija zarazem. Odnosi skutek trwalszy niż on sam, skutek ten zaś tłumaczy się sprawczością i samostanowieniem, czyli zaangażowaniem osoby w wolności. Zaangażowanie to uprzedmiotawia się – zgodnie ze strukturą samostanowienia – nie w samym tylko czynie jako skutku przechodnim, ale ze względu na swój skutek nieprzechodni

uprzedmiotawia się w osobie. Świadkami takiego uprzedmiotowienia jesteśmy właśnie w moralności, gdzie poprzez czyn moralnie dobry lub też moralnie zły sam człowiek jako osoba *staje się moralnie dobry* lub też *moralnie zły*.

W taki to sposób zarysowuje się przed nami właściwe znaczenie zwrotu „spełniać czyn". Spełnianie nie utożsamia się ze sprawczością. Spełniać czyn – nie znaczy tylko tyle, co być jego sprawcą. Spełnianie jest natomiast czymś współrzędnym do samostanowienia. Przebiega równolegle z nim, lecz jakby w przeciwnym kierunku. Oto, będąc sprawcą czynu, człowiek równocześnie *spełnia w nim siebie*. Spełnia – to znaczy urzeczywistnia, niejako doprowadza do właściwej pełni tę strukturę, która jest dla niego znamienna z racji osobowości, z tej racji, że jest kimś, a nie tylko czymś. Jest to struktura samo-panowania oraz samo-posiadania. Intencjonalność chcenia i działania, wyjście na zewnątrz siebie ku przedmiotom przedstawiającym się człowiekowi jako różnorodne dobra – a więc ku wartościom – stanowi równocześnie wejście we własne „ja" jako najbliższy i najistotniejszy przedmiot samostanowienia. Na tej strukturze oparta jest moralność, czyli wartość moralna jako rzeczywistość egzystencjalna, dzięki tej strukturze wchodzi ona w wewnętrzny ustrój człowieka jako osoby i uzyskuje w nim swą trwałość. Owa trwałość wiąże się z nieprzechodniością czynów, a zarazem o nieprzechodniości tej w szczególny sposób stanowi. Czyny ludzkie trwają w człowieku dzięki wartościom moralnym, które stanowią rzeczywistość przedmiotową najściślej spójną z osobą, czyli zarazem dogłębnie podmiotową. Człowiek jako osoba jest kimś, a jako ktoś jest dobry albo zły.

Osoba i czyn, s. 184–185

*

Natura w najogólniejszym rozumieniu jest to istnienie rzeczy podległe prawom. Zmysłowa natura rozumnych istot w ogóle to ich istnienie podległe empirycznie uwarunkowanym prawom, a tym samym heteronomia dla rozumu. Natomiast nadzmysłowa natura tychże samych istot to ich istnienie według praw, które są niezależne od wszelkiego empirycznego warunku i tym samym należą do autonomii czystego rozumu. A ponieważ prawa, podług których istnienie rzeczy zależy od poznania, są praktyczne, to nadzmysłowa natura, o ile możemy utworzyć sobie o niej pojęcie, nie jest niczym innym jak naturą podległą autonomii czystego rozumu praktycznego. Prawem tej autonomii jest zaś prawo moralne.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 73–74

Świadomość moralna nie ogranicza się do drobiazgowego kwalifikowania działań i charakterów; postrzeżone moralne jakości aksjologiczne poczytuje także osobie. Nie tylko sądzi, lecz także osądza. Przypisuje sprawcy winę i odpowiedzialność, i to bez różnicy, osobie własnej i cudzej. Sam sprawca uchodzi dla niej za osądzanego przez czyn, nosiciel charakteru za napiętnowanego przez wartość lub przeciwwartość tegoż charakteru. [...]

Świadomość własnej przeciwwartości, osądzając, przeciwstawia się świadomości własnej rzeczywistości. Poczucie wartości dowodzi tu swej autonomii wobec własnego realnego podmiotu.

Poniekąd namacalnie potwierdza ono – w najczulszych punktach osobowej samoświadomości – swe samostanowienie, jako pewną moc, której nie jest w stanie dorównać naturalny interes ja, instynkt samozachowawczy, potrzeba utwierdzenia się i autoafirmacji. Własna realna osoba wraz ze swymi realnymi, i jako realnie dającymi się doświadczyć, aktami – empiryczna osoba – postrzega siebie w opozycji do idei osoby, która posiada moc jej osądzania. Ja odnajduje siebie rozszczepionym na ja empiryczne i ja aprioryczne, moralne. I to empiryczne ustępuje przed apriorycznym, uznaje jego prawo do panowania.

Nicolai Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, przełożył Jacek Filek, „Logos i Ethos", nr 2/1993, s. 195

Człowiek spełnia siebie jako osoba, jako ktoś, i jako ktoś może się stawać dobry lub zły – to znaczy może się spełnić i może się poniekąd nie spełnić.

W tym przeciwstawieniu wkraczamy już w moralność jako rzeczywistość aksjologiczną, ontologicznie bowiem każdy czyn jest jakimś spełnieniem osoby. Aksjologicznie jednak owo spełnienie jest spełnieniem tylko przez dobro, przez zło moralne natomiast jest poniekąd nie-spełnieniem. Zdaje się, że takie widzenie posiada pewną styczność z ujęciem zła – wszelkiego, również i moralnego – jako braku. Brak ów występuje w porządku moralnym, w porządku więc aksjologicznym (tzn. w porządku wartości), skąd przenika do porządku ontologicznego. Wartości moralne bowiem są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej *spełnienie* dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile *przez moralną dobroć* tego *czynu*. Zło zaś moralne stanowi raczej o nie-spełnieniu,

chociaż osoba również wówczas spełnia czyn. Spełniając zaś czyn, spełnia w nim ontologicznie siebie. Najgłębszą rzeczywistość moralności można przeto ująć jako spełnienie siebie w dobru, spełnienie siebie w złu jest natomiast niespełnieniem.

Osoba i czyn, s. 187

*

Moralna wartość czynu nie leży w skutku, którego się po nim spodziewamy, a więc nie leży też w jakiejkolwiek zasadzie postępowania, która musi czerpać swą pobudkę z tego oczekiwanego skutku. Albowiem wszystkie te skutki (przyjemny stan, a nawet przyczynienie się do cudzego szczęścia) mogły być wywołane także przez inne przyczyny, nie była więc tu potrzebna wola istoty rozumnej, a tylko w niej możemy znaleźć najwyższe i bezwzględne dobro. Przeto nic innego, ale tylko samo przedstawienie prawa, które co prawda występuje jedynie w istocie rozumnej, wtedy, kiedy ono, a nie oczekiwany skutek, jest pobudką woli, może stanowić to szczególne dobro, które nazywamy moralnym i które znajduje się już w samej osobie według niego postępującej, a nie po skutku dopiero należy się go spodziewać.

Co to może być jednak za prawo, którego przedstawienie, nawet bez względu na oczekiwany skutek, może skłaniać wolę, żeby bezwzględnie i bez ograniczenia dobrą mogła się nazywać? Ponieważ pozbawiłem wolę wszelkich popędów, które by dla niej mogły wyniknąć z poddania się jakiemukolwiek prawu, przeto nie pozostaje nic prócz ogólnej zgodności czynów z prawem w ogóle,

która jedynie ma służyć woli za zasadę, tj. nie powinienem nigdy inaczej postępować jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnym prawem. Tutaj sama zgodność z prawem w ogóle (bez podstawy jakiegoś prawa przeznaczonego dla pewnych postępków) jest tym, co służy woli za zasadę i służyć jej za nią musi, jeżeli obowiązek nie ma być w ogóle czczym marzeniem i urojonym pojęciem; z tym zgadza się też całkowicie pospolity rozum ludzki w swej praktycznej ocenie i uwzględnia zawsze wspomnianą zasadę.

Dajmy na to, że pytanie brzmi: czy będąc w kłopotliwym położeniu, nie wolno mi dać przyrzeczenia, choć mam zamiar go nie dotrzymać? Łatwo tutaj odróżniam rozmaite znaczenia, jakie może mieć to pytanie, mianowicie, czy jest roztropnie, lub też czy jest zgodne z powinnością dawać fałszywe przyrzeczenie. Pierwszy wypadek może bez wątpienia zachodzić często. Wprawdzie widzę dobrze, że nie wystarcza za pomocą tego wybiegu wydobyć się z obecnego kłopotu, ale trzeba dobrze rozważyć, czy z tego kłamstwa nie mogą dla mnie potem wyniknąć daleko większe niedogodności aniżeli te, od których teraz się uwalniam, i że ponieważ skutki, mimo wszelką moją domniemaną przebiegłość, nie dadzą się tak łatwo przewidzieć, żeby stracone raz zaufanie nie mogło być dla mnie znacznie szkodliwsze niż wszelkie zło, którego teraz pragnę uniknąć, to czy nie jest roztropniej postępować w tym wypadku według powszechnej maksymy i wyrobić w sobie przyzwyczajenie, by przyrzekać jedynie wtedy, gdy się zamierza dotrzymać obietnicy. Ale wnet staje mi się tutaj jasne, że taka maksyma ma jednak za podstawę zawsze tylko kłopotliwe następstwa. A przecież jest to całkiem coś

innego być prawdomównym z obowiązku, aniżeli być nim z obawy przed szkodliwymi skutkami: albowiem w pierwszym wypadku pojęcie czynu samego w sobie zawiera już prawo dla mnie, podczas gdy w drugim muszę dopiero z innego punktu widzenia rozpatrzyć, jakie skutki dla mnie łączyć się z nim będą. Jeżeli bowiem odstąpię od zasady obowiązku, wówczas czyn mój jest z wszelką pewnością zły, jeżeli zaś sprzeniewierzę się mojej maksymie roztropności, to może mi to jednak niekiedy przynieść znaczną korzyść, chociaż naturalnie bezpieczniej jest przy niej pozostać. Tymczasem, chcąc przekonać się w najkrótszy, a jednak nieomylny sposób, jaką odpowiedź należy dać na pytanie, czy kłamliwe przyrzeczenie zgadza się z obowiązkiem, pytam się samego siebie: czy byłbym zadowolony z tego, że moja maksyma (wydobywania się przez nieprawdziwe przyrzeczenie z kłopotliwego położenia) miałaby obowiązywać jako prawo powszechne (tak dla mnie, jak dla drugich), i czy mógłbym też sobie powiedzieć: niech każdy daje nieprawdziwe przyrzeczenie, jeżeli znajduje się w kłopotliwym położeniu, z którego w inny sposób wybrnąć nie może? W ten sposób zaraz sobie uświadamiam, że mogę wprawdzie chcieć kłamstwa, nigdy jednak powszechnego prawa kłamania; albowiem według takiego prawa nie istniałoby właściwie żadne przyrzeczenie, ponieważ na próżno udawałbym wobec drugich, że chcę tak a tak postąpić w przyszłości, gdy oni temu i tak nie wierzą, a gdyby to nawet lekkomyślnie uczynili, oddaliby mi przecież wet za wet, a więc moja maksyma, skoro stałaby się prawem powszechnym, musiałaby sama siebie zniszczyć.

Zatem do rozstrzygnięcia, co mam czynić, żeby moja wola była moralnie dobra, nie potrzebuję wcale wielkiej przenikliwości. Niedoświadczony co do biegu rzeczy w świecie, niezdolny do tego, żeby być przygotowanym na wszelkie przypadki, pytam sam siebie tylko: czy możesz chcieć także, żeby maksyma twoja stała się powszechnym prawem? Jeżeli nie, to należy ją odrzucić, i to nie dla jakiejś szkody, która dla ciebie lub dla innych może z niej wyniknąć, ale dlatego, że nie może ona wejść jako zasada w skład możliwego powszechnego prawodawstwa. A do poszanowania tego prawa zmusza mię bezpośrednio rozum. Wprawdzie obecnie jeszcze nie pojmuję, na czym to poszanowanie się opiera (co niechaj filozof zbada), ale przynajmniej tyle rozumiem, że jest to cenienie wartości, która znacznie przewyższa wszelką wartość tego, co się czyni dzięki skłonności, i że konieczność moich czynów z czystego poszanowania prawa praktycznego jest tym, co stanowi obowiązek, i przed tym obowiązkiem musi ustąpić każda inna pobudka, ponieważ jest on warunkiem woli, która jest sama w sobie dobra, której wartość wszystko przeważa.

Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przełożył Mścisław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 22–26

Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn: tak jak przyrodzona konieczność jest [tą] właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn.

Przytoczone wyjaśnienie wolności jest n e g a t y w n e i dlatego dla poznania jej istoty bezpłodne; atoli wynika z niego jej p o z y t y w n e pojęcie, tym obfitsze w treść i płodniejsze. Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu] według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła niepodlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem. Przyrodzona konieczność była heteronomią przyczyn sprawczych; albowiem każdy skutek był możliwy tylko według prawa, że coś innego skłaniało do działania przyczynę sprawczą, bo czymże innym może być wolność woli, jak autonomią, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem? Zdanie zaś: wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem, oznacza tylko zasadę, żeby nie postępować według żadnej innej maksymy, tylko według tej, która może także samą siebie jako prawo ogólne mieć za przedmiot. To zaś jest właśnie formułą kategorycznego imperatywu i zasadą moralności; a więc tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym.

Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 86–87

Nie znajdziemy nikogo, nawet najgorszego łotra, jeżeli tylko zresztą przyzwyczajony jest używać rozumu, który, jeśli przedłożymy mu przykłady rzetelności w zamiarach, stałości w wypełnianiu dobrych maksym, współczucia i powszechnej

życzliwości (połączone jeszcze do tego z wielkimi ofiarami z korzyści i wygody), nie życzyłby sobie także być człowiekiem takich przekonań i tego pokroju. Lecz nie może on tego w sobie urzeczywistnić tylko z powodu swych skłonności i popędów, przy czym jednak zarazem chciałby być wolnym od takich skłonności, dla niego samego uciążliwych. Dowodzi więc tym, że wolą swoją, która jest wolna od popędów zmysłowości, przenosi się w myślach w całkiem inny porządek rzeczy, niż porządek jego żądz na polu zmysłowości, ponieważ po życzeniu tym nie może się spodziewać żadnej przyjemności z żądz, a więc żadnego stanu dogadzającego którejkolwiek z jego rzeczywistych lub dających się w ogóle pomyśleć skłonności (przez to bowiem sama idea naprowadzająca go na to życzenie straciłaby swoje zalety), lecz [może się spodziewać] tylko większej wewnętrznej wartości swej osoby.

Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 98–99

Zazwyczaj miesza się [...] postawę chceniową [...] z postanowieniem, *resp*. identyfikuje się ją obecnie z postanowieniem. [...] I tak, wtedy występuje tylko postawa chceniowa, a nie ma postanowienia, gdy to, czego chcemy, nie może być z natury rzeczy przez nas samych zrealizowane, gdy więc „postanowienie" nie ma sensu (np. „chcę, byś został przy mnie"). Natomiast występuje tylko postanowienie bez postawy chceniowej, gdy pewien stan rzeczy jest mi zupełnie obojętny. Wiem jednak o tym stanie rzeczy, że on „powinien być". Może wówczas dojść do postanowienia i do realizacji danego stanu rzeczy przeze mnie, jakkolwiek wcale go nie „chciałem". Z pewnością istnieje tu inna postawa, mianowicie np. uznawania

owego „powinien”, uznawania rozkazu, ale to nie to samo, co postawa chceniowa wobec stanu rzeczy, który „ma być”, któremu owego „ma być” ja właśnie mym chceniem udzielam, i który potem ewentualnie realizuję. Że tu danemu postanowieniu brak podłoża postawy chceniowej, jaka by mu *idealiter* odpowiadała, i że pomimo tego dochodzi do postanowienia, to ma swój powód jedynie w tym, że postanowienie mogę swobodnie (dowolnie) powziąć lub go nie powziąć (leży to w mojej mocy). Natomiast „chcieć” w sensie postawy chceniowej nie mogę „móc” – nie leży to w zakresie moich rozstrzygnięć.

Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 107–108

Jedną z form odpowiedzi na wartość stanu rzeczy przedstawionego jako przyszły i możliwy (według „planu”) jest postawa chceniowa. Jej intencjonalnym odpowiednikiem jest: „ma być”, *resp*. „ma być zrealizowany przeze mnie”. Ona sama zazwyczaj odpowiada na fenomenalnie daną wartość. Zupełnie niepotrzebne jest przy tym uprzednie poznanie jakiejś obiektywnej powinności, ale zdanie sobie sprawy z tego, że to, czego chcemy, zarazem „powinno być” (z uwagi na taką lub ową normę), nie niszczy jeszcze postawy chceniowej odpowiedzi na wartość. Natomiast nie jest możliwa taka odpowiedź, jeżeli dochodzi tylko do uświadomienia sobie pewnej obiektywnej normy („obowiązku”), bez zdania sobie sprawy ze źródła tego obowiązku (tzn. wartości, z których on płynie). Świadomość normy może być środkiem do rozpoznania odpowiednich wartości i może umożliwić chceniową odpowiedź na wartość. Przy braku rozpoznania wartości czyn jest, oczywiście, możliwy, ale jego

realizacja następuje w wyniku „ślepego” poddania się normie, obowiązkowi.

Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 113

Pozytywne rozwinięcie [...] pokojowej relacji z Innym, relacji bez granic i bez negatywności, urzeczywistnia się w mowie. Mowa nie mieści się w relacjach, składających się na przejrzyste struktury logiki formalnej: jest kontaktowaniem się na odległość, stosunkiem z kimś, kogo nie można dotknąć, stosunkiem przez pustkę. Należy do wymiaru absolutnego pragnienia, poprzez które Tож-Samy nawiązuje stosunek z innym bytem, a przy tym ten byt nie jest po prostu czymś, co Tож-Samy utracił. Ani dotyk, ani widzenie nie są archetypalnymi gestami prostoty i uczciwości. Inny człowiek nie jest ani źródłowo, ani ostatecznie tym, co chwytamy lub ujmujemy jako temat. Ale też ani widzenie, ani ujmowanie, które są sposobami rozkoszowania się, zmysłowości i posiadania, nie przynoszą prawdy. Prawda leży w transcendencji, gdzie absolutna zewnętrzność ukazuje się, wyrażając siebie w ruchu, który polega na nieustannym podejmowaniu i odczytywaniu sensu wysyłanych przez nią znaków.

Jednak transcendencja twarzy nie wydarza się poza światem. [...] „Widzenie” twarzy jako twarzy jest [...] pewną formą życia ekonomicznego. Żadna relacja ludzka lub międzyludzka nie może zachodzić poza ekonomią, bo do żadnej twarzy nie mogę zbliżyć się z pustymi rękami przed zamkniętym domem.

Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 200–201

Moc normatywna prawdy tłumaczy się przez powinność – i zarazem tłumaczy powinności na gruncie odniesienia do wartości. Fakt, że prawdziwość, stwierdzenie „*x* jest prawdziwie dobre", wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny jakby przymus czy nakaz w postaci „powinienem spełnić czyn, przez który urzeczywistnię owo *x*", jest najściślej związany ze swoistym dynamizmem spełnienia siebie, spełnienia osobowego „ja" w czynie i poprzez czyn. [...]

Prawdziwość jest [...] najściślej sprzęgnięta z powinnością. Nie chodzi [...] tutaj tylko o obiektywną prawdziwość norm *in abstracto*, ale także o przeżycie tej prawdziwości, które wyraża się przekonaniem, czyli podmiotową pewnością, że taka lub inna norma wskazuje prawdziwe dobro. Im głębsze jest to przekonanie, tym mocniejsze wywołuje zobowiązanie, czyli powinność. Przeżycie powinności jest najściślej zespolone z przeżyciem prawdziwości. Niejednokrotnie – a nawet prawie z reguły – mówi się w tym wypadku nie tyle o prawdziwości, ile o *słuszności*. Sądy teoretyczne są prawdziwe lub błędne, normy natomiast są słuszne lub niesłuszne. Etymologia zdaje się wskazywać na tę konsekwencję norm, jaką jest właśnie powinność. „Słuszność" bowiem posiada ten sam rdzeń co „słuchać", czyli „być posłusznym". Stąd norma słuszna to taka, której należy słuchać, zawiera bowiem w sobie podstawę po temu, jest prawdziwym źródłem posłuszeństwa sumienia, a zatem powinności. Norma niesłuszna – wprost przeciwnie.

Mimo wielkiej trafności i odpowiedniości przydawek „słuszna – niesłuszna" w zastosowaniu do norm, wydaje się jednak, że pozostawiają one nieco w cieniu sam moment prawdziwości, jej

przeżycie oraz związaną z nim transcendencję osoby w akcie sumienia. Nie chodzi bynajmniej o to, ażeby sumieniu nadać moc prawodawczą, jak to postulował Kant, utożsamiając ową moc z pojęciem autonomii, czyli poniekąd bezwzględnej wolności osoby. Sumienie nie jest prawodawcą, nie tworzy samo norm – raczej znajduje je jakby gotowe w obiektywnym porządku moralności czy prawa. Pogląd, wedle którego indywidualne sumienie człowieka miałoby samo stanowić o tym porządku, jest przeoczeniem właściwych proporcji, jakie zachodzą pomiędzy osobą a społeczeństwem czy wspólnotą – w innym zaś porządku pomiędzy osobą stworzoną a Stwórcą. [...] Równocześnie jednak należy przyjąć, ze stanowiska integralnego doświadczenia człowieka jako osoby, że funkcja sumienia nie sprowadza się do jakiegoś tylko mechanizmu dedukcji czy aplikacji norm, których prawdziwość tkwi w formułach abstrakcyjnych, ewentualnie skodyfikowanych, gdy chodzi o porządek prawny stanowiony.

Sumienie jest twórcze w zakresie samej prawdziwości norm, czyli zasad działania stanowiących obiektywny trzon moralności czy prawa. Twórczość jego nie ogranicza się do prostego zalecenia, nakazywania, czyli wywoływania powinności równoznacznej z posłuszeństwem. Przeżycie słuszności jest wyprzedzone i zintegrowane przeżyciem prawdziwości. Przeżycie prawdziwości zawiera się w uznaniu normy, z czym łączy się siła podmiotowego przekonania. W tym wszystkim sumienie jest twórcze w zakresie prawdziwości normy. Twórczość ta pokrywa się z wymiarem osoby – jest całkowicie wewnętrzna i przyporządkowana do działania, które jest czynem tejże osoby, a zarazem momentem spełnienia przez nią siebie samej. *Sumienie nadaje normom tę*

jedyną i niepowtarzalną postać, *jaką posiadają one właśnie w osobie*, w jej przeżyciu i w jej spełnieniu. W ślad za urobieniem przekonania i pewności, za takim ukształtowaniem prawdziwości normy wedle wymiaru osoby – idzie powinność. *Powinność*, czyli moc normatywna prawdy w osobie, związana najściślej z sumieniem, *świadczy o tym*, *że osoba* w działaniu *jest wolna*. Prawda bowiem nie niweczy wolności, ale ją wyzwala. Napięcie, jakie zachodzi pomiędzy obiektywnym porządkiem norm a wewnętrzną wolnością podmiotu-osoby, rozładowuje się przez prawdę, przez przekonanie o prawdziwości dobra. [...]

Powinność [...] jest jakby szczególnym stopniem zdynamizowania się woli w jej właściwym odniesieniu do prawdy. Nie jest to [...] prawda w znaczeniu teoretycznym, nawet nie sama prawda aksjologiczna związana z poznawczym przeżyciem wartości. Przeżycie wartości niekoniecznie wyzwala ich chcenie, a tym bardziej przeżycie powinności. Na to, ażeby wartość zrodziła powinność, musi ona w szczególny sposób stanąć na drodze działania osoby jako swoiste wezwanie. [...]

Wydaje się przy tym, że każda powinność [...] daje w jakiś sposób znać o powołaniu osoby. W każdej bowiem odzywa się ów podstawowy „imperatyw": być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek, a w imperatywie tym spotyka się niejako ontologia i aksjologia człowieka właśnie jako osoby. Wszystkie bardziej już szczegółowe powołania – wezwania (czy też może „wyzwania", człowieka przez wartość) – sprowadzają się ostatecznie do tego zasadniczego i podstawowego.

Ścisły związek powinności z wartością ukazuje osobę ludzką w szczególnym odniesieniu do wszechstronnie pojętej

rzeczywistości. Jest to nie tylko odniesienie poznawcze, które niejako skupia tę rzeczywistość w soczewce człowieka-mikrokosmosu. Całe poznanie poniekąd uwewnętrznia rzeczywistość poza-osobową w osobie-podmiocie (w szczególny sposób uwewnętrznia tę rzeczywistość wraz z samym podmiotem – świadomość). Powinność natomiast działa w kierunku odwrotnym: wyprowadza człowieka poprzez działanie, osobę poprzez czyn – w tę rzeczywistość, czyni ją podmiotem swoistego dramatu (*dramatis persona*) w kontekście tej rzeczywistości. Jest to – od strony człowieka-osoby – dramat wartości i powinności. Człowiek nie spełnia siebie jako osoby poza tym dramatem. Owszem, spełnienie to tym bardziej wydaje się dojrzałe, im dramat wartości i powinności jest w człowieku głębszy i bardziej gruntowny. Powinność – i to zarówno jako składnik całościowego powołania człowieka, jak też jako konkretna zawartość poszczególnego czynu – zdaje się szczególnie wiele mówić o transcendencji osoby. Poprzez nią ujawnia się z jednej strony realność tej transcendencji, z drugiej zaś jej nie mniej realne granice, mianowicie granice rzeczywistości, w obrębie której człowiek ma spełniać siebie. Osoba jako specyficzna struktura samo-panowania i samo-posiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność. Nie przez samą intencjonalność chceń, nawet nie przez samostanowienie – ale przez *powinność jako szczególną modyfikację samostanowienia i intencjonalności*.

Osoba i czyn, s. 198–205

Więź między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swą żywą siedzibę w „sercu" osoby, czyli w jej *sumieniu*. „W głębi sumienia – pisze Sobór Watykański II – człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2, 14-16)"[13]. [...]

Osąd sumienia jest *osądem praktycznym*, to znaczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo że ocenia czyn już przezeń dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła. Ta pierwsza zasada rozumu praktycznego należy do prawa naturalnego, stanowiąc wręcz jego fundament, wyraża bowiem owo pierwotne rozumienie istoty dobra i zła, będące odblaskiem stwórczej mądrości Boga, które niczym niezniszczalna iskra (*scintilla animae*) rozjaśnia serce każdego człowieka. Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji. Sumienie formułuje zatem *obowiązek moralny* w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu *tu i teraz*. Charakter uniwersalny prawa i powinności nie zostaje zniesiony, ale raczej

potwierdzony przez fakt, że rozum określa ich zastosowanie w konkretnej sytuacji. Osąd sumienia jest „ostateczną" instancją, która orzeka o zgodności konkretnego zachowania z prawem; formułuje on normę bezpośrednią moralności dobrowolnego aktu, a tym samym dokonuje „zastosowania prawa obiektywnego do konkretnego przypadku"[14].

Podobnie jak samo prawo naturalne i każda wiedza praktyczna, także sąd sumienia ma charakter imperatywny: człowiek *powinien działać* zgodnie z nim. Jeżeli działa wbrew temu sądowi albo jeśli popełnia określony czyn, nie będąc pewnym, czy jest on słuszny i dobry, zostaje potępiony przez własne sumienie, stanowiące *bezpośrednią normę osobistej moralności*. Godność tej rozumowej instancji oraz autorytet jej głosu i osądów wypływają *z prawdy* o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać. Prawdę tę wskazuje „prawo Boże", *uniwersalna i obiektywna norma moralności*. Sąd sumienia nie ustanawia prawa, ale poświadcza autorytet prawa naturalnego i praktycznego rozumu w odniesieniu do najwyższego dobra, które pociąga człowieka, tak że przyjmuje on jego przykazania. [...]

Praktyczny osąd sumienia, który nakłada na człowieka powinność dokonania określonego czynu, *ujawnia więź łączącą wolność z prawdą*. Właśnie dlatego sumienie wyraża się poprzez akty „sądu", odzwierciedlające prawdę o dobru, a nie poprzez arbitralne „decyzje". Zaś miarą dojrzałości i odpowiedzialności tych sądów – a ostatecznie samego człowieka jako ich podmiotu – nie jest wyzwolenie sumienia od obiektywnej prawdy, prowadzące do rzekomej autonomii jego decyzji, ale przeciwnie – intensywne poszukiwanie prawdy oraz kierowanie się nią w działaniu.

Veritatis splendor, 54, 59–61

Stanowczość, z jaką Kościół broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych, nie ma bynajmniej na celu umniejszać człowieka, ale służyć jego prawdziwej wolności: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia.

Posługa ta jest skierowana ku *każdemu człowiekowi*, postrzeganemu w jedyności i niepowtarzalności jego egzystencji: tylko w posłuszeństwie uniwersalnym normom moralnym znajduje człowiek pełne potwierdzenie swojej jedyności jako osoba oraz możliwość prawdziwego wzrostu moralnego.

Veritatis splendor, 96

*

To, za co można być odpowiedzialnym, i w pewnym określonym momencie odpowiedzialnym się staje, należy do kategorii wydarzeń *resp*. wywołanych przez nie stanów rzeczy. Jest się odpowiedzialnym za coś, co się wydarza i co poprzez to wydarzanie się zostaje zrealizowane. Nie może to jednak być jakieś dowolne wydarzanie się, nie np. jakiś proces przyrodniczy, deszcz, wiatr, trzęsienie ziemi. Musi to być jakieś przedsięwzięte przez osobę i przez nią spełnione działanie, jakieś aktywne czynienie, a nie pasywnie przez nią doznawane wydarzanie się, to więc, co

popularnie nazywane jest „czynem” człowieka. Jednakże nawet spośród działań człowieka w rachubę wchodzą jedynie te, które – spełnione świadomie i umyślnie – prowadzą do zrealizowania czegoś, co samo w sobie nie jest aksjologicznie całkowicie obojętne, lecz w jakiś sposób „dobre” bądź „złe”, co jest wyrządzoną komuś krzywdą czy szkodą, względnie wyświadczonym komuś „dobrem”.

Roman Ingarden, *Ontyczne podstawy odpowiedzialności*, przełożył Jacek Filek, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku: teksty źródłowe* (antologia pod redakcją Jacka Filka), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 166

„Co” samoodpowiedzialności jest [...] możliwością człowieka.

Owa możliwość przekracza próg wydarzania się samoodpowiedzialności, kiedy staje się problemem. Nie mam jasności co do tego, czy powinienem przystąpić, czy nie. Powstała oto niepewność, czy powinienem urzeczywistnić tę moją możliwość przystąpienia, czy nie. Dotyczy to także sytuacji, kiedy chodzi o jakąś możliwość już urzeczywistnioną. Wówczas pyta się o to, czy człowiek może odpowiadać za to, że została ona urzeczywistniona. To zatem, co staje się u progu samoodpowiedzialności problematyczne, to urzeczywistnienie jakiejś możliwości.

Urzeczywistnić jakąś możliwość znaczy: pochwycić ją i przyswoić sobie. Człowiek ma więc pewną możliwość swego egzystowania w tym sensie, że jest on nią jako możliwością. Jestem tym, który być może przystąpi. Pewną możliwość pochwycić

znaczy tedy: siebie – tę możliwość, którą, mogąc być, się jest – sobie – tej konkretnej egzystencji – przyswoić.

To, że sobie coś przyswajam, zakłada, że mnie to porusza. Owo specyficzne poruszanie przez to, co stanowi możliwość człowieka, nazywamy: domaganiem się. Możliwości człowieka stawiają mu wymóg, by zostać przezeń urzeczywistnione. W nich więc domaga się człowiek od siebie, by siebie przyswoić. Domagać się w ten sposób siebie może on, przedstawiając sobie tę możliwość – a to znaczy: siebie w tej możliwości. Przykładowe przystąpienie do wspólnoty domaga się na ten sposób, że ja – jako ten, który może przystąpić – interweniuję u siebie samego. Możliwość staje na drodze człowieka jako wyobrażenie siebie w tej możliwości. W tym wyobrażeniu swojej możliwości człowiek domaga się siebie.

Tym, co w tej wstępnej sytuacji samoodpowiedzialności stało się problematyczne, jest więc ów wymóg urzeczywistnienia, jaki człowiek stawia sobie samemu, wyobrażając sobie jedną ze swych możliwości. To, co stało się tu problematyczne, jest jednak tym, za co winno się odpowiadać, jest owym „co" samoodpowiedzialności. Tak tedy możemy ją już wstępnie określić. Samoodpowiedzialność oznacza: **odpowiadam za siebie samego przed sobą samym – odpowiadam za wymóg urzeczywistnienia, który stawiam sobie samemu, wyobrażając sobie pewną możliwość mego egzystowania**.

Wilhelm Weischedel, *Istota odpowiedzialności* (fragment książki *Das Wesen der Verantwortung*), przełożył Jacek Filek, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku: teksty źródłowe*, s. 96

Wola to nie tyle zdolność dążenia do przedmiotu ze względu na jakąś jego wartość, ile zdolność samodzielnego odpowiadania na tę wartość. Zdolność ta w szczególny sposób integruje działanie człowieka, nadając mu rys osobowej transcendencji. W ślad za nią idzie też odpowiedzialność, która najściślej łączy się z czynem właśnie ze względu na to, że zawiera on w sobie owo znamienne dla woli odpowiadanie na wartości. [...]

Odpowiedzialność zawiera w sobie coś z powinnościowego odniesienia do wartości. Zarysowuje się układ „powinienem – odpowiadam": powinność – odpowiedzialność. Z racji powinności właściwe woli odpowiadanie na wartości przybiera w osobie i jej działaniu postać odpowiadania *za* wartości. Czyny ludzkie dzięki właściwej woli intencjonalności są jak wiadomo skierowane ku różnym przedmiotom ze względu na to, że stanowią one takie lub inne dobro – czyli ze względu na wartości. Chodzi o to, aby skierowanie to było prawdziwe, żeby odpowiadało właściwej wartości swego przedmiotu. Tak np. gdy czyn osoby ma za przedmiot drugą osobę, trzeba, by to skierowanie przedmiotowe odpowiadało wartości osoby. Zachodzi powinność odniesienia się do przedmiotu wedle jego prawdziwej wartości, a w parze z nią rodzi się odpowiedzialność za przedmiot pod kątem jego wartości – czyli krótko: odpowiedzialność za wartość. [...]

Odpowiedzialność za tę wartość, jaka właściwa jest przedmiotowi działania, łączy się najściślej z odpowiedzialnością za sam podmiot, mianowicie za tę wartość, jaka rodzi się w nim samym, w konkretnym „ja" wraz z działaniem. Woli bowiem właściwa jest nie tylko intencjonalność, czyli odniesienie do przedmiotów poza własnym „ja", ale przede wszystkim odniesienie

do tegoż „ja", jego uprzedmiotowienie w działaniu. Na podstawie samostanowienia i samo-zależności osobowego „ja" rodzi się w działaniu – wraz z odpowiedzialnością za wartość intencjonalnych przedmiotów – zasadnicza i podstawowa odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego „ja", które jest sprawcą czynu. Zintegrowana w taki sposób odpowiedzialność „za" stanowi całokształt, który w przybliżeniu odpowiada temu, co nazywamy *odpowiedzialnością moralną*. Może też w tym punkcie – poprzez analizę odpowiedzialności – widać najjaśniej, że moralność nie sprowadza się do wymiarów heterogennych, zewnętrznych w stosunku do osoby, ale znajduje właściwy sobie wymiar w osobie samej, w jej ontologii i aksjologii. Transcendencja moralności jako obiektywnego porządku, który niejako przerasta osobę, pozostaje równocześnie w ścisłej korelacji z transcendencją samejże osoby. Odpowiedzialność za przedmiot intencjonalny działania, nade wszystko zaś odpowiedzialność za jego podmiot i sprawcę, ukazuje ścisły związek ze spełnieniem siebie, z autorealizacją osobowego „ja" w każdym czynie.

Do całokształtu tej rzeczywistości, jaką stanowi odpowiedzialność, należy jeszcze jeden aspekt istotny, który określamy jako „odpowiedzialność *przed*". Odpowiedzialność „przed" zakłada odpowiedzialność „za". Ten nowy aspekt odpowiedzialności, który niewątpliwie zawiera się w jej istocie, mówi bardzo wiele na temat przyporządkowania człowieka jako osoby do całego świata osób. W istocie bowiem tego aspektu odpowiedzialności tkwi, że jest to zawsze odpowiedzialność „*przed*

kimś" – a więc przed osobą. Świat osób posiada swą strukturę między-ludzką oraz strukturę społeczną. [...]

W rozważaniach niniejszych fakt odpowiedzialności w tym drugim aspekcie – jako odpowiedzialność „przed" – rzuca nowe jeszcze światło na strukturę samej osoby w jej związku z czynem. Jeszcze raz potwierdza się w tym aspekcie nieprzechodniość czynu, to znaczy jego swoiste przechodzenie na osobę jako podmiot na zasadzie sprawczości i powinności. Prawdziwość – właściwa osobie relacja do prawdy – stoi nie tylko na granicy wynikania czynu z osoby, ale także jego wnikania w osobę. Pilnuje ona – w postaci sumienia – jeśli tak można się wyrazić – drogi jego przechodniości i nieprzechodniości zarazem. W tej najgłębszej dla osoby i przeto też najistotniejszej dla niej relacji do prawdy [...] rodzi się zarówno powinność, jak i odpowiedzialność. Odpowiedzialność „przed kimś", bez względu na inne sobie właściwe odniesienia, kształtuje się i wyraża w odniesieniu do własnego podmiotu. Owym „kimś", przed którym jestem i czuję się odpowiedzialny, jest także moje własne „ja". Gdyby w całej dynamice spełnienia nie tkwiła ta elementarna postać odpowiedzialności, trudna byłaby do pojęcia odpowiedzialność przed kimś innym. Świat osób znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i swoje znaczeniowe oparcie w doświadczeniu własnego „ja" osoby.

Osoba i czyn, s. 207–210

*

Należący do człowieka powiązany zespół przeżyć jest nie tylko wiązką przeżyć, albo jedynie „strumieniem" przeżyć, w którym przeżycia odpływają, raczej wszelkie przeżywanie jest przeżywaniem pewnego Ja, które samo nie płynie tak jak jego przeżycia. I stale istnieje pewne podłoże, które było mu już wstępnie dane, różnorakie nawiązywanie do niego, *resp*. posiadanie [w nim] napędu; spełnianie specyficznych aktów i wraz z tym stałe wzbogacanie strumienia przeżyć, którego samo Ja z siebie dokonuje: jego pierwszo-osobowe panowanie staje się *eo ipso* przeżywaniem.

Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, s. 388

Pojęcie transcendencji osoby w czynie nie wyczerpuje bez reszty dynamicznej rzeczywistości osoby. Jakkolwiek wraz z transcendencją jawi się nam struktura samo-panowania oraz samo-posiadania jako specyficzna dla osoby ludzkiej i jej czynów, to przecież struktura ta wykazuje jakby znamienną dwu-aspektowość czy też dwu-biegunowość. Ażeby ją odkryć, wystarczy zwrócić uwagę na tę realną treść, jaka odpowiada pojęciom samo-posiadania oraz samo-panowania, wyrażającym dynamiczną rzeczywistość osoby, która jawi nam się poprzez czyn i wraz z czynem. W pojęciu samo-posiadania zawiera się osoba zarówno jako ktoś, kto siebie samego posiada, jak też i jako ten, który jest przez siebie posiadany. Podobnie w pojęciu samo-panowania zawiera się osoba zarówno jako ktoś, kto sobie samemu panuje, jak też i jako ten, który sobie samemu jest poddany i podporządkowany. Tak więc owe struktury, które ujmują

i określają dynamiczną rzeczywistość osoby, wskazują na coś innego jeszcze prócz transcendencji. Transcendencją bowiem nazywamy sam aspekt czynnego panowania sobie i posiadania siebie, które łączy się ze samostanowieniem, czyli z wolą.

Pozostaje jeszcze drugi aspekt czy też biegun tejże struktury. Ten, kto sobie samemu panuje, jest równocześnie przez siebie samego posiadany: „być posiadanym", „być podporządkowanym" – to elementy tej samej struktury, tej samej rzeczywistości dynamicznej, jaką stanowi osoba i czyn. Są to elementy najściślej spójne z transcendencją, względem niej do głębi korelatywne, ale przecież od niej różne. Dzięki tym właśnie elementom odsłania się w całokształcie dynamicznej struktury samo-panowania i samo-posiadania, a przez to również w całokształcie struktury czynu ludzkiego, aspekt drugi. Ten właśnie aspekt pragniemy ująć i określić w pojęciu „integracja osoby w czynie". Jest to aspekt – w stosunku do transcendencji osoby w czynie – komplementarny. Należy to rozumieć nie tylko w tym znaczeniu, że integracja dopełnia transcendencję – z czego kształtuje się dynamiczny całokształt czynu-osoby. Należy to rozumieć jeszcze głębiej, w ten mianowicie sposób, że bez integracji transcendencja zawisa w jakiejś pustce strukturalnej.

Osoba i czyn, s. 232–233

*

Człowieka [...] określa się bardzo często jako jedność psycho-fizyczną, uważając, iż w pojęciu tym istota człowieka zostaje adekwatnie ujęta i wyrażona. Właściwie jednak w pojęciu tym

znajduje swój wyraz tylko to wszystko, co mogą objąć swym zakresem szczegółowe nauki empiryczne. To zaś, przez co człowiek jest osobą i przez co jako osoba urzeczywistnia się w czynie, doznaje w tym ujęciu swoistej redukcji. I dlatego też [...] wypada dokonać pod tym względem zasadniczej zmiany widzenia przedmiotu.

Ustalenie podstawowego znaczenia integracji [...] jest jakby kluczem do tej zmiany widzenia. Ujęcie człowieka jako istoty psycho-fizycznej – w świetle pełnego doświadczenia człowieka – zakłada ujęcie osoby, która unaocznia siebie zwłaszcza w czynie. Zakłada więc ujęcie transcendencji oraz integracji jako aspektów komplementarnych, gdy chodzi o gruntowną interpretację tego, co się zawiera w doświadczeniu „człowiek działa". Człowiek jako jedność psycho-fizyczna jawi się dopiero w obrębie, niejako w ramach tej dynamicznej jedności, jaką stanowi osoba i czyn. I dlatego też prawidłowe zrozumienie jedności psycho-fizycznej zakłada wcześniejsze już ujęcie transcendencji oraz integracji osoby w czynie. Zwłaszcza zaś integracji. [...]

I dlatego też integracja osoby w czynie uprawnia dopiero do wglądnięcia w elementy tej naturalnej wielości dynamicznej, jaka właściwa jest dla całej psycho-somatyki człowieka. Wglądając w nie, możemy urobić sobie obraz człowieka jako psychosomatycznej jedności. Ponieważ jednak obraz ten zakłada bardziej podstawowe widzenie jedności osoby i czynu, co zawiera się w doświadczeniu „człowiek działa" – przeto i ów obraz jedności psychosomatycznej z niego czerpać musi właściwe swe znaczenie. Pojęcie integracji osoby w czynie jest kluczowe dla uzyskania tego właśnie znaczenia. W czynie ludzkim biorą udział różnorodne

dynamizmy właściwe dla człowieka w warstwie somatycznej oraz w warstwie psychicznej jego naturalnej potencjalności. Każdy czyn jest jakimś ich „scaleniem" – jednakże pojęcie scalenia wskazywałoby tylko na ukształtowanie całości z homogennych części, co w wypadku czynu nie zachodzi. Zachodzi natomiast coś więcej. Owe dynamizmy właściwe dla ludzkiej somatyki oraz psychiki biorą czynny udział w integracji – jednakże nie na swoim własnym poziomie, ale na poziomie osoby. I to jest właśnie integracja osoby w czynie, przez którą, jako przez aspekt komplementarny względem transcendencji, urzeczywistnia się właściwa osobie struktura samo-panowania i samo-posiadania. Integracja oznacza więc w tym wypadku również wprowadzenie do wyższej jedności niż o tym mówi termin „jedność psycho-somatyczna" rozumiany dosłownie.

Osoba i czyn, s. 240–243

*

Współcierpienie i współradowanie nigdy nie są – jeśli są prawdziwe – własnymi stanami uczuciowymi, na które kierujemy intencję. Można to pojąć tylko wtedy, gdy nie traci się z oczu wyraźnej różnicy między *funkcjami* czucia a *stanami* uczuciowymi. [...] Cierpienie np. jakiegoś bólu jest czymś innym niż sam ból; cierpienie jako funkcja ma zupełnie inne progi niż ból; również *zdolność* cierpienia, radowania się, zażywania przyjemności jest czymś innym niż *wrażliwość* na ból lub na zmysłową przyjemność (np. wrażliwość ta jest w znacznej mierze stała w historii, natomiast owa zdolność jest w znacznym stopniu zmienna

zależnie od stanu cywilizacji). Prawdziwe współodczucie jest jedynie pewną *funkcją* – bez własnego stanu uczuciowego, na który kieruje się intencję. Dany we współcierpieniu stan uczuciowy [osoby] *B* jest całkowicie dany w drugim [człowieku]; ani nie przewędrowuje on w *A*, który współcierpi, ani nie „wytwarza" „takiego samego" czy „podobnego" stanu w *A*. *A* tylko go współcierpi, lecz nie posiada jako realnego przeżycia. To, że możemy czuć stany uczuciowe innych [ludzi] i rzeczywiście je „cierpieć", a „cieszyć się nimi" nie w *następstwie* „współradości" – bowiem jest to wówczas *nasza* radość – lecz „*współ*zażywać" radości, nawet niekoniecznie wpadając dzięki temu w wesoły nastrój – może być „cudowne", ale właśnie to jest fenomen *prawdziwego* współodczucia. Natomiast wywołanie, zarażenie itd. własnych stanów uczuciowych tego samego rodzaju przez cudzy stan nie jest prawdziwym współodczuciem, lecz jedynie, dzięki złudzeniu, jego „pozorem".

Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 73–74

Oto ktoś cieszy się, że dostał parę ładnych róż, cieszy się nie dlatego, że one są ładne, ale dlatego, że ktoś o nim pamięta i je przyniósł, że się tak jakoś po przyjacielsku do niego odniósł. A ktoś inny co chwila się smuci, sierota, a to dlatego, że dzisiaj się coś nie udało, że pogoda niedobra, że przyjaciel się skrzywił, że ona miała brzydki kapelusz. Wydaje się, że bez uwzględnienia dalszych okoliczności to, czy on się martwi, czy raduje, nie nadaje się jako materiał na coś, co by było moralnie wartościowe lub nie-wartościowe. Ale powiadam: bez uwzględnienia dalszych okoliczności. Jakie one są? Istnieje coś takiego, co po niemiecku

nazywa się „*Schadenfreude*” – gdy ktoś się cieszy z tego, że drugi złamał nogę albo że mu się nie udało przy egzaminie, że spotkało go jakieś nieszczęście życiowe. Są tacy ludzie, których cała przyjemność polega na tym, że cieszą się z cudzego nieszczęścia. Otóż cieszą się z określonych faktów, które same nie są obojętne pod względem wartości (wyraźnie mówiłem o ludzkim nieszczęściu, o jakimś niepowodzeniu), z faktów, które posiadają dla siebie jakąś wartość, a czy to jest wartość natury przyjemnościowej, czy użytecznościowej, czy jakiejś innej, to w tej chwili obojętne. Fakty te nie są neutralne, lecz są wyraźnie zabarwione negatywnie wartościowo. Ktoś cieszy się właśnie z tego, iż kogoś innego spotkało właśnie takie zdarzenie, wartościowo negatywne. [...]

Istnieje coś nieprzyjemnego, coś, czego by się nie powinno było zrobić, gdyby się miało możność zastanowienia się, czy nawet całkowitego zdystansowania się [w stosunku do swego stanu], przeciwstawienia się mu, potępienia go itd. Rozważmy to na konkretnym przykładzie gniewu. Jeżeli gniew się rozgrywa w ten sposób, że jest, że się tak wyrażę, psychofizjologiczną reakcją, wobec której nie występuje w żadnej postaci ani emocjonalna aprobata czy solidaryzacja, ani jakieś negatywne odtrącenie, to gniew ten – bez względu na to, na co się kieruje – jest właściwie zjawiskiem czysto przyczynowo uwarunkowanym i z tego punktu widzenia obojętnym moralnie. Dopiero gdy się zaczyna jakieś poczucie, że tak powiem, uprawnienia gniewu, gniewu uzasadnionego albo nieuzasadnionego, gdy zaczyna się poczucie, które może doprowadzić do tego, że się potem w pewnym momencie zdecyduje, iż nie należy się gniewać, trzeba być

spokojnym – nie dlatego, że to jest niekorzystne życiowo, tylko dlatego, że to jest zachowanie się jakoś niepoprawne – albo gdy się zdecyduje przeciwnie: uznając, iż trudno, właśnie należy się gniewać, zdobyć się na gniew, zdobyć na taką reakcję, która potem może być nieprzyjemna, dlatego, że ja mam rację – to z tą dopiero chwilą gniew może podpadać pod kategorie dobra i zła.

Tak że ostatecznie w dwóch różnych kierunkach trzeba szukać tego momentu, który zjawisko danego uczucia jakoś wciąga w sytuację, w jakiej może być mowa o wartości moralnej, pozytywnej lub negatywnej. Jeden kierunek to kierunek ku przedmiotowi. To, ku czemu gniew się zwraca, jest jakoś wartościowe, pozytywnie lub negatywnie, ale niekoniecznie w znaczeniu moralnym. [...] Z drugiej strony, jest to kwestia uwzględnienia stosunku rozgrywającego się we mnie uczucia do mnie, do mego szczególnego centrum rozrządzającego (jakoś rozrządzającego moje zachowanie się), do centrum, które mniej lub bardziej świadomie, mniej lub bardziej pierwotnie lub też przez tkankę myślenia, przez proces myślenia, w jakoś ujaśniony sposób zajmuje stanowisko wobec czegoś.

Roman Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 211–218

Przeżycie własnego ciała nie jest jedynym terenem przenikania czuć do świadomości, tak jak czucia cielesne nie są jedyną odmianą czuć. Człowiek czuje nie tylko własne ciało, ale także czuje siebie w sposób bardziej integralny, czuje to, co stanowi o własnym „ja” i jego dynamice. Czucie w swej właściwej specyfice, czucie jako fakt emotywny, jest bezpośredniej związane z tym, co leży w zasięgu zmysłów, choć nie jest całkowicie odcięte od treści

umysłowych, od tego wszystkiego, czym żyje ludzka myśl na różnych poziomach i drogach poznania. [...] Jeżeli stwierdzamy u człowieka nie tylko czucie własnego ciała czy w ogóle ciał (do których dostęp poznawczy istnieje przez zmysły), ale stwierdzamy też jakieś czucie estetyczne, religijne czy moralne – to znak, że pierwiastek emotywny w jakiś sposób odpowiada i duchowości człowieka, nie tylko jego zmysłowości. [...]

Fakt pojawiania się czuć, ich intencjonalność poznawcza, oraz przenikanie tychże czuć do świadomości, kształtuje u każdego człowieka jego indywidualną wrażliwość. [...]

Sama wrażliwość nie wskazuje jednak na transcendencję osoby, na samostanowienie i sprawczość. Wskazuje raczej tylko na coś, co w osobie „dzieje się" jako w podmiocie obdarzonym potencjalnością emotywną – i co pod tym względem domaga się integracji. [...]

Chodzi zaś w tym wypadku nie tylko o integrację świadomościową, czyli o przenikanie poszczególnych czuć z właściwymi im treściami intencjonalnymi do świadomości, z czego wyłania się autentyczne przeżycie jakiejś wartości. Czucia bowiem czy też odczucia są skierowane intencjonalnie właśnie do wartości. [...]

Z uwagi bowiem na transcendencję osoby w czynie konieczna jest inna jeszcze integracja – *integracja*, jeśli tak można się wyrazić, *prawdziwościowa*. Transcendencja osoby w czynie polega na odniesieniu do prawdy, które warunkuje autentyczną wolność samostanowienia. I dlatego też to przeżycie wartości, które jest funkcją samej wrażliwości człowieka – a więc funkcją czuć – musi także podlegać w wymiarze osoby i czynu odniesieniu do prawdy.

Przenikanie wrażliwości prawdziwością jest wymogiem osobowego przeżycia wartości. Na gruncie takiego przeżycia może dopiero kształtować się autentyczne rozstrzyganie i wybór. Autentyczność wskazuje w tym wypadku na takie spełnienie wolności, które jest uwarunkowane przekonaniem, czyli dojrzałym odniesieniem do prawdy. Chodzi w danym wypadku o prawdziwą wartość – a więc prawdę o dobru tego przedmiotu, do którego odnosi się rozstrzygnięcie czy wybór.

Takiemu rozumieniu pojęcia „autentyczność" – rozumieniu na gruncie prawdziwości – przeciwstawia się nieraz zrozumienie tejże na gruncie samej tylko wrażliwości. W tym ujęciu wrażliwość jako cecha ludzkich czuć byłaby ostatnim i jedynym sprawdzianem wartości oraz wyłączną podstawą ich przeżywania. Jakby świadomościowa integracja czuć oraz wartości odczuwanych nie dopuszczała już żadnej integracji prawdziwościowej, żadnej refleksji, żadnej umysłowej oceny i sądu o wartościach. [...] Człowiek, który zdałby się w swoim odniesieniu do wartości tylko i wyłącznie na bieg swoich czuć czy odczuć, pozostawiłby siebie jakoś w kręgu tego, co w nim tylko się dzieje, a nie byłby w pełni zdolny do samo-stanowienia. Samostanowienie oraz związane z nim samo-panowanie domaga się nieraz działania w imię „nagiej" prawdy o dobru, w imię wartości nie odczutej. Domaga się nawet nieraz działania wbrew doraźnym odczuciom.

Osoba i czyn, s. 284–288

*

Nie jest to tak po prostu, jak sądzą inni, że przyczyną cnoty i jej przewodnikiem jest rozum, ale raczej uczucia. Bo musi się najpierw pojawić jakieś nie wyrozumowane pragnienie piękna moralnego (i to się zdarza), a dopiero później zatwierdza to i o tym rozstrzyga rozum. I to można zaobserwować u dzieci i istot pozbawionych rozumu. Bo u nich wcześniej pojawia się namiętne pragnienie piękna moralnego bez rozumu, a dopiero później pojawia się rozum i dawszy przyzwolenie, sprawia, że urzeczywistnia się rzeczy moralnie piękne. Lecz nie dzieje się tak, jeśli uczucia swój początkowy impuls do piękna otrzymają od rozumu; wtedy namiętności zgodnie za nim nie postępują, tylko często się sprzeciwiają. Dlatego jest prawdopodobne, że bardziej uczucie, jeżeli jest w dobrym stanie, daje początek cnocie aniżeli rozum.

Arystoteles, *Etyka wielka*, przełożył Witold Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom V, PWN, Warszawa 2000, 1206 b

Gniewliwość i pożądliwość słuchają wyższej części duszy, w której jest intelekt, czyli rozum, i wola. [...] Rozumu słuchają one w zakresie samych swych aktów. Ma to swoją przyczynę w tym, że u innych zwierząt pożądanie zmysłowe z natury swej podlega poruszeniom pochodzącym od władzy osądu; tak np. owca boi się, osądzając, że wilk jest jej nieprzyjacielem. U człowieka zaś [...] w miejsce władzy osądu zmysłowego występuje władza osądu myślowego, którą nazywają niektórzy *rozumem szczegółowym*, dlatego że zestawia ze sobą ujęcia szczegółowe. Z tego powodu w człowieku pożądanie zmysłowe z natury swej poruszane bywa przez tę władzę osądu myślowego. W naturze zaś tego rozumu szczegółowego leży, by

podlegał on poruszeniom i kierownictwu rozumu powszechnego. [...] Widzimy więc, że rozum powszechny rozkazuje pożądaniu zmysłowemu, które rozpada się na część gniewliwą i pożądliwą – a pożądanie to ze swej strony posłuszne jest rozumowi powszechnemu. [...] Każdy zresztą doświadczyć może na samym sobie: zwracając się ku pewnym rozważaniom ogólnym albo się uśmierza, albo też roznieca gniew, strach lub inne uczucia.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, q. 81, a. 3c

W zwierzęciu należy wyróżnić dwojaką władzę: despotyczną i polityczną; duszą bowiem wykonuje swą władzę nad ciałem despotycznie, a intelekt rządzi pożądaniem, władając politycznie i po królewsku. Despotyczną nazywamy bowiem władzę, którą stosuje ktoś wobec sług, nie będących w możności stawiania w czymkolwiek oporu wobec rozkazu zwierzchnika, gdyż nie posiadają nic swojego. Polityczną natomiast i królewską nazywa się władza, wykonywana przez kogoś nad wolnymi, którzy będąc wprawdzie podlegli rządom przełożonego, posiadają jednak coś własnego i z racji tego mogą się sprzeciwić nakazowi rozkazującego. – W tym więc sensie powiada się, że dusza włada ciałem despotycznie, gdyż członki ciała w niczym nie mogą się oprzeć rozkazowi duszy, lecz natychmiast, zgodnie z pożądaniem duszy porusza się ręka lub noga oraz wszelka część ciała, która z natury swej zdolna jest do ruchu, spowodowanego poruszeniem pochodzącym od woli. O intelekcie zaś względnie o rozumie mówi się, że rządzi on gniewliwością i pożądliwością, władając nimi politycznie; pożądanie zmysłowe posiada bowiem coś własnego i z tego powodu może się sprzeciwić rozkazowi rozumu. Albowiem

pożądanie zmysłowe z natury swej może podlegać poruszeniom, pochodzącym nie tylko od władzy osądu u innych zwierząt, a w wypadku człowieka od władzy osądu myślowego, podległej kierownictwu rozumu powszechnego – lecz również i od wyobraźni, i od zmysłów. Dlatego to doświadczamy, że gniewliwość i pożądliwość sprzeciwiają się rozumowi wówczas, gdy odczuwamy zmysłowo lub wyobrażamy sobie coś wzbudzającego rozkosz, na co rozum nie pozwala, lub coś smutnego, co rozum nakazuje. Jednakże stąd, że gniewliwość i pożądliwość sprzeciwiają się rozumowi pod pewnym względem, nie wynika, by nie miały być mu w ogóle podległe.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, q. 81, a. 3, ad 2

Człowiek jest, o ile należy do świata zmysłów, istotą mającą potrzeby i o tyle też jego rozum wprawdzie otrzymuje ze strony zmysłowości nieodparte zlecenie, by troszczył się o jej interes oraz stawiał sobie maksymy praktyczne także w zamiarze osiągnięcia szczęśliwości w tym i, o ile możności, także w przyszłym życiu. Nie jest on jednak przecież tak całkowicie zwierzęciem, aby być obojętnym na wszystko, co rozum mówi sam dla siebie, i by używać go jedynie jako narzędzia dla zaspokajania swych potrzeb jako istoty zmysłowej. Albowiem to, że posiada on rozum, wcale nie podnosi go w wartości ponad samą jedynie zwierzęcość, jeśli rozum ten ma mu służyć tylko do tego, co u zwierząt spełnia instynkt; rozum byłby wtedy tylko osobliwym środkiem, jakim posługiwałaby się przyroda, by przysposobić człowieka do tego samego celu, do jakiego przeznaczyła zwierzęta, czyli nie wyznaczając mu wyższego celu. Ze względu więc na tę organizację,

jaką mu przyroda raz nadała, potrzebuje on oczywiście rozumu, by stale brać pod uwagę swoją pomyślność i cierpienie; ponadto jednak posiada on go jeszcze do wyższego celu, mianowicie, by także to, co jest samo w sobie dobre albo złe i o czym może wydać sąd tylko czysty, zmysłowo zupełnie nie zainteresowany rozum, nie tylko brać pod rozwagę wraz z tamtym, ale [także] by ten sąd całkowicie od tamtego odróżnić i uczynić go naczelnym warunkiem tamtego.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 103

Istota wszelkiej moralnej wartości czynów polega na tym, aby prawo moralne bezpośrednio determinowało wolę. Jeżeli determinacja woli następuje wprawdzie zgodnie z prawem moralnym, ale tylko za pośrednictwem uczucia jakiego bądź rodzaju, które musi się założyć, aby owo prawo stało się wystarczającym motywem determinującym wolę, a zatem jeśli owa determinacja nie następuje ze względu na prawo, to postępowanie będzie zawierać wprawdzie legalność, ale nie moralność. Jeśli tedy przez pobudkę rozumie się subiektywny motyw determinujący wolę [danej] istoty, której rozum nie odpowiada już dzięki swej naturze w sposób konieczny obiektywnemu prawu, to przede wszystkim wynika z tego: że woli boskiej nie można przypisywać pobudek, pobudką zaś woli ludzkiej (i woli każdej stworzonej rozumnej istoty) nigdy nie może być co innego jak tylko prawo moralne, a tym samym obiektywny motyw determinujący musi być zawsze i całkiem wyłącznie również i subiektywnie wystarczającym motywem determinującym

postępowanie, jeśli nie ma ono wypełniać jedynie litery prawa, nie zawierając w sobie jego ducha.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 119–120

Kiedy człowiek przeżywa różne uczucia czy namiętności, uświadamia sobie bardzo często z wielką wyrazistością, że to nie on działa, ale że coś w nim się dzieje, a nawet więcej jeszcze, że dzieje się wówczas coś z nim: jakby nie był panem siebie, jakby stracił panowanie nad sobą lub nie mógł go uchwycić. Tak tedy wraz z emocją, uczuciem czy namiętnością otwiera się przed człowiekiem szczególne zadanie do spełnienia z uwagi na to, że właściwe dlań jako osoby jest samo-posiadanie oraz samo-panowanie. [...]

Fakt, że człowiek wraz z pojawieniem się uczucia czy namiętności staje wobec potrzeby pewnej integracji jako wobec specyficznego zadania, nie oznacza bynajmniej, iż uczucie to czy namiętność same z siebie stanowią o dezintegracji. [...]

Jeśli dla struktury osoby właściwe jest samo-panowanie i samo-posiadanie, wobec tego w całej pełni tłumaczy się to zadanie integracji ludzkiej emotywności i emocjonalności w samostanowieniu osoby. Zarysowuje się bowiem wyraźne napięcie pomiędzy tą samorzutną sprawczością ludzkiej psychiki a sprawczością osoby. [...]

Napięcie pomiędzy samostanowieniem, czyli właściwą sprawczością osoby a emotywnością, czyli samorzutną sprawczością ludzkiej psychiki sprowadza się niewątpliwie do wzajemnego stosunku woli i uczuć. [...] Uczucia [...] – jak

powiedziano – dzieją się w człowieku. To emotywne dzianie się bywa przelotne, jakby przechodziło tylko po powierzchni duszy, ale wykazuje także swoistą dążność do zakorzenienia się w podmiotowym „ja". Wtedy to – kiedy uczucie przechodzi w trwały stan psychiczny – wyłania się i kształtuje wraz z nim pewna postawa wewnętrzna człowieka. Tak np. czymś innym jest doraźne i przelotne uczucie gniewu, a czymś innym już trwałe zagniewanie: gniew jako postawa wewnętrzna człowieka. Czymś innym też jest przelotne uczucie miłości lub nienawiści, a czymś innym miłość lub nienawiść jako utrwalona wewnętrznie postawa człowieka. [...]

Postawy emocjonalne tworzą się wszak w znacznej mierze samorzutnie, spontanicznie. Ich utrwalanie się i zakorzenianie w podmiocie płynie z tegoż samego dynamizmu emotywnego, co i pierwsze wzruszenia czy podniecenia. [...] Taki bywa wpływ uczuć na wolę, że ta ostatnia nie tyle stwarza pewną postawę człowieka, ile raczej przejmuje ją od emocji – taką właśnie postawę nazwiemy postawą uczuciową. Jest ona zarazem typowo „subiektywna". Słusznie uczucie bywa uznawane za szczególne źródło subiektywizmu człowieka. Strukturalnie subiektywizm oznacza przewagę podmiotowości nad sprawczością – poniekąd przewagę immanencji psychicznej nad osobową transcendencją w działaniu. Ale wszystko to nie świadczy bynajmniej o tym, że emocja równa się dezintegracji. [...] Emotywność może się przyczynić do zatarcia dystansu pomiędzy „ja" podmiotowym a sprawczym, może do pewnego stopnia narzucić woli swój świat wartości – ale nie stanowi tylko przeszkody dla integracji osoby w czynie. Owszem, integracja taka jest możliwa, a wtedy emocja nadaje szczególną

wyrazistość sprawczości, a wraz z nią całej osobowej strukturze samo-panowania i samo-posiadania. [...]

Psychice ludzkiej odpowiada spontaniczność, a także spontaniczne przeżycie wartości. [...]

Napięcie pomiędzy emotywnością a sprawczością [...], jeżeli jest napięciem dwóch sił czy też dwóch władz w człowieku, to na podstawie dwoistego odniesienia do wartości. Sprawczość, a wraz z nią osobowe samostanowienie kształtuje się w rozstrzygnięciu i wyborze – te zaś zakładają stosunek do prawdy, dynamiczne odniesienie do niej w samej woli. W ten sposób jednakże, w spontaniczne przeżycie wartości oraz związaną z tym przeżyciem dążność do emocjonalnego spełnienia własnej podmiotowości wchodzi czynnik nowy, transcendentny. [...] W ujęciach tradycyjnych określano ów dynamiczny czynnik życia osobowego jako „rozum", [...] przy czym „rozum" oznacza w tym wypadku nie samą tylko zdolność umysłowego poznania.

Oznacza on nadrzędną w stosunku do uczuć, do emotywnej spontaniczności człowieka, moc i zdolność kierowania się samą prawdą o dobru w rozstrzyganiu i wyborze. Zdolność ta stanowi o autentycznej mocy ducha, która wyznacza jakby pion ludzkiego działania. Sama jednak właściwość tej mocy – jeśli domaga się pewnego dystansu względem wartości spontanicznie przeżytych (jest to jak gdyby „dystans prawdy") – to jednak bynajmniej nie wyraża się w przekreśleniu samych wartości spontanicznie przeżywanych, w jakimś ich odrzuceniu w imię „czystej transcendencji", czego zdawali się domagać stoicy czy też Kant. Autentyczne przyporządkowanie do prawdy jako zasada rozstrzygnięć i wyborów wolnej ludzkiej woli domaga się raczej

w dziedzinie emocji szczególnego *wiązania transcendencji z integracją*. Wszak [...] są to dwa aspekty komplementarne, poprzez które tłumaczy się złożoność ludzkiego działania. Szczególnie zaś w dziedzinie ludzkiej emotywności wydaje się rzeczą ogromnie ważną, aby było to tłumaczenie złożoności, nie zaś upraszczająca redukcja.

Osoba i czyn, s. 299–307

*

Cnoty dotyczą postępowania i doznawania namiętności, a każdej namiętności i wszelkiemu postępowaniu towarzyszy przyjemność lub przykrość, więc [...] z tego względu tyczyłaby się dzielność etyczna przyjemności i przykrości. [...]

A dalej, [...] wszelka trwała dyspozycja psychiczna ma związek z tymi rzeczami i tych się tyczy, pod których wpływem z natury swej zmienia się na niekorzyść lub korzyść; przyjemności zaś i przykrości są właśnie tym, przez co ludzie stają się źli, gdyż gonią za takimi i unikają takich, za którymi gonić i których unikać nie należy, lub czynią to wtedy, kiedy nie należy, lub tak, jak nie należy, lub błądzą w jakiś inny ze sposobów, które dadzą się tu pojęciowo wyróżnić. Dlatego określa się nawet cnoty jako pewnego rodzaju brak namiętności i spokój: niesłusznie jednak, ponieważ ma się tu na myśli znaczenie bezwzględne, a nie podaje się, w jaki sposób i kiedy jest to[15] wskazane lub nie jest wskazane. [...] Zakładamy więc, że ten rodzaj dzielności[16] polega na takim, jak najlepszym postępowaniu w odniesieniu do przyjemności i przykrości, charakter zaś etycznie ujemny – na postępowaniu przeciwnym.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1104 b

Uważam mianowicie, że istnieją zalety, które z natury pojawiają się w każdej rzeczy, np. są pewne popędy w każdej istocie, które bez udziału rozumu nakłaniają ku czynom mężnym i sprawiedliwym i podobnie co do każdej poszczególnej cnoty. Ale spotykamy także tego rodzaju czyny dokonane i z nawyku, i na skutek postanowienia. I tylko te cnoty, którym towarzyszy rozum, są w pełni cnotami i skoro pojawią się, zasługują na pochwałę. Istnieje więc wrodzona cnota, która, pozbawiona rozumu, skoro została odeń oddzielona, posiada małe znaczenie i daleko jej do uzyskania pochwały; a jej podporządkowanie rozumowi i postanowieniu sprawia, że staje się zupełna. Dlatego i wrodzony popęd do cnoty współdziała z rozumem, a bez rozumu w ogóle nie istnieje. I odwrotnie, rozum i postanowienie nie osiągają doskonałej formy jako cnota bez wrodzonego popędu. Dlatego Sokrates nie miał racji, kiedy mówił, że cnota to rozum. Albowiem nie ma żadnej wartości dokonywanie czynów mężnych i sprawiedliwych bez wiedzy i postanowienia rozumu. Z tego powodu twierdził, że cnota jest rozumem – niesłusznie. Lecz współcześni lepiej to [wyjaśniają]. Nazywają bowiem cnotą, czyli doskonałością, dokonywanie rzeczy pięknych zgodnie ze słuszną oceną. Ale i ci nie mają racji. Może mianowicie ktoś postępować sprawiedliwie bez postanowienia i bez znajomości tego, co moralnie piękne, tylko [wiedziony] jakimś nierozumnym popędem, i to postępowanie może być prawidłowe i zgodne ze słuszną oceną. A mam na myśli przypadek, kiedy ktoś postąpił tak, jak mu nakazywała słuszna ocena. Wszak tego rodzaju postępowanie w niczym nie zasługuje na pochwałę. Ale trafniejsze jest nasze

określenie cnoty: popęd do [moralnego] piękna z udziałem słusznej oceny. Bo tego rodzaju rzecz jest i cnotą, i zasługuje na pochwałę.

Arystoteles, *Etyka wielka*, 1197 b–1198 a

Napięcie pomiędzy sprawczością osoby a emotywnością pochodzi stąd, że dynamika emocji wnosi samorzutne skierowanie do pewnych wartości. [...]

Moralność w najbardziej istotny sposób stanowi o człowieczeństwie i o osobie. Dlatego też doświadczenie moralności jest integralnym składnikiem doświadczenia człowieka. Bez tego doświadczenia nie sposób budować adekwatnej teorii osoby i czynu. Integracja osoby w czynie na gruncie właściwej ludzkiej psychice emotywności (emocjonalności i emotywności) dokonuje się poprzez sprawności, które z punktu widzenia etyki zasługują na nazwę cnót. [...]

Sprawności bowiem z istoty swej zmierzają do podporządkowania samorzutnej emotywności podmiotowego „ja" samostanowieniu tegoż „ja". Zmierzają więc do podporządkowania podmiotowości względem transcendentnej sprawczości osoby. Czynią to jednakże w ten sposób, ażeby do *maximum* wykorzystać energię emotywną, a nie by ją tylko przytłumić. W pewnej mierze więc wola „wyhamowuje" samorzutny wybuch tej energii, a w pewnej mierze przyswaja ją sobie. Właściwie przyswojona energia emotywna wydatnie wzmacnia energię samej woli. To właśnie jest zadanie i dzieło sprawności. Na tej drodze osiąga się stopniowo jedno jeszcze: dzięki usprawnieniom w różnych dziedzinach *wola może* bezpiecznie przejmować i *czynić swoją* tę

spontaniczność, jaka właściwa jest uczuciom i całej w ogóle *emotywności*. Cechą sprawności jest też do pewnego stopnia spontaniczność, nie pierwotna, ale przetworzona wytrwałym procesem tzw. pracy nad sobą.

Osoba i czyn, s. 308–311

IV. Obraz współczesności

Kiedy ukazała się encyklika o Duchu Świętym, pewne środowiska na Zachodzie bardzo negatywnie na nią zareagowały. Z czego wynikała ta reakcja? Pochodziła ona z tych samych źródeł, z których przed ponad dwustu laty zrodziło się tak zwane europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego. Od nich wszystkich różniło się oświecenie w Polsce. Rosja zaś chyba nie przeżyła wstrząsu oświeceniowego. Kryzys tradycji chrześcijańskiej przyszedł tam inną drogą i na początku XX wieku wybuchł z tym większą gwałtownością w postaci radykalnie ateistycznej rewolucji marksistowskiej.

Aby lepiej naświetlić ten problem, trzeba wrócić jeszcze do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz. *Cogito*, *ergo sum* – „myślę, więc jestem", przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym.

Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito*, *ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią. [...]

W logice *cogito*, *ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*. Nie mógł więc pozostać jako *Esse subsistens*, „samoistne Istnienie", jako Stwórca, Ten, który obdarowuje istnieniem, i jako Ten, który obdarowuje sobą w tajemnicy wcielenia, odkupienia i łaski. „Bóg Objawienia" przestał istnieć jako „Bóg filozofów". Pozostała tylko „idea Boga", jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl.

W ten sposób zawaliły się również podstawy „filozofii zła". Zło bowiem, w znaczeniu realistycznym, może zaistnieć tylko w relacji do dobra, a zwłaszcza w relacji do Boga, najwyższego Dobra.

O takim właśnie złu mówi Księga Rodzaju. W tej perspektywie można zrozumieć grzech pierworodny, a także każdy grzech osobisty człowieka. To zło zostało odkupione przez Chrystusa na krzyżu. Ściśle mówiąc, został odkupiony człowiek, który za sprawą Chrystusa stał się uczestnikiem życia Bożego. To wszystko, cały ten wielki dramat dziejów zbawienia, zanikło w umysłowości oświeceniowej. Człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, jako ten, który powinien istnieć i działać *etsi Deus non daretur* – nawet gdyby Boga nie było.

Skoro człowiek sam, bez Boga, może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe, może też zdecydować, że pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona. Takie decyzje, na przykład, były podejmowane w Trzeciej Rzeszy przez osoby, które po dojściu do władzy na drodze demokratycznej uciekały się do nich, aby realizować przewrotny program ideologii narodowego socjalizmu, inspirującej się przesłankami rasowymi. Podobne decyzje podejmowała też partia komunistyczna w Związku Radzieckim i w krajach poddanych ideologii marksistowskiej. W tym kontekście dokonała się eksterminacja Żydów, a także innych grup, jak na przykład Romów, chłopów na Ukrainie, duchowieństwa prawosławnego i katolickiego w Rosji, na Białorusi i za Uralem. [...]

[Teraz też] nie brak innych poważnych form naruszania prawa Bożego. Myślę na przykład o silnych naciskach Parlamentu Europejskiego, aby związki homoseksualne zostały uznane za inną postać rodziny, której przysługiwałoby również prawo adopcji. Można, a nawet trzeba się zapytać, czy tu nie działa również jakaś inna jeszcze „ideologia zła", w pewnym sensie głębsza i ukryta,

usiłująca wykorzystać nawet prawa człowieka przeciwko człowiekowi oraz przeciwko rodzinie.

Dlaczego się to wszystko dzieje? Jaki jest korzeń tych ideologii pooświeceniowych? Odpowiedź jest jednoznaczna i prosta: dzieje się to po prostu dlatego, że odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to jako źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe. Odrzucono to, co najgłębiej stanowi o człowieczeństwie, czyli pojęcie „natury ludzkiej" jako „rzeczywistości", zastępując ją „wytworem myślenia" dowolnie kształtowanym i dowolnie zmienianym według okoliczności. Sądzę, że gruntowne przemyślenie tej sprawy mogłoby nas zaprowadzić poza cezurę kartezjańską.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s. 16–21

Pragnę przytoczyć tutaj rozmowę, jaką miałem podczas studiów w Rzymie z jednym z moich kolegów z kolegium, Flamandem z Belgii. [...] W naszej rozmowie zeszliśmy na temat sytuacji, jaka ukształtowała się w Europie po zakończeniu II wojny światowej. Mój kolega powiedział mniej więcej tak: „Pan Bóg dopuścił, że doświadczenie tego zła, jakim jest komunizm, spadło na was... A dlaczego tak dopuścił?". I sam dał odpowiedź, którą uważam za znamienną: „Nam na Zachodzie zostało to oszczędzone, być może dlatego, że my na zachodzie Europy byśmy nie wytrzymali podobnej próby, a wy wytrzymacie". To zdanie młodego Flamanda wyryło się w mej pamięci. W jakiejś mierze miało ono znaczenie prorocze. Często do niego powracam myślą i coraz wyraźniej widzę, że te słowa zawierały pewną diagnozę.

Oczywiście, nie można zbytnio upraszczać problemu, przesadnie podkreślając dychotomiczną wizję Europy podzielonej na Zachód i Wschód. Kraje Europy Zachodniej mają najdłuższą tradycję chrześcijańską. W krajach tych kultura chrześcijańska osiągnęła swoje szczyty. Ich narody ubogaciły Kościół wielką ilością świętych. W Europie Zachodniej powstały wielkie dzieła sztuki: majestatyczne romańskie i gotyckie katedry, a potem barokowe bazyliki, malarstwo Giotta, Fra Angelica, niezliczonych artystów XV i XVI wieku, rzeźby Michała Anioła, kopuła Bazyliki św. Piotra i Kaplica Sykstyńska. Tu ujrzały światło sumy teologiczne, a wśród nich najwspanialsza *Suma* św. Tomasza z Akwinu; tu ukształtowały się najwyższe tradycje chrześcijańskiej duchowości, dzieła mistyków i mistyczek w krajach germańskich, pisma św. Katarzyny ze Sieny we Włoszech, św. Teresy z Ávila i św. Jana od Krzyża w Hiszpanii. Tu narodziły się potężne zakony monastyczne, poczynając od zakonu św. Benedykta, którego można śmiało nazwać ojcem i wychowawcą całej Europy, i zasłużone zakony żebracze, a wśród nich franciszkanie i dominikanie, aż do zgromadzeń Reformy katolickiej i wieków późniejszych, które przyniosły tyle dobra w Kościele. Wielka epopeja misyjna czerpała przede wszystkim z europejskiego Zachodu, a dziś powstają tam wspaniałe i dynamiczne ruchy apostolskie, których świadectwo nie może nie przynosić owoców również w porządku doczesnym. W tym sensie można powiedzieć, że Chrystus jest wciąż „kamieniem węgielnym" budowy i odbudowy społeczeństw chrześcijańskiego Zachodu.

Trudno jednak równocześnie nie dostrzec, że wciąż na nowo daje o sobie znać odrzucenie Chrystusa. Wciąż ujawniają się oznaki

innej cywilizacji niż ta, której „kamieniem węgielnym" jest Chrystus – cywilizacji, która jeśli nie jest programowo ateistyczna, to jest na pewno pozytywistyczna i agnostyczna, skoro kieruje się zasadą: myśleć i działać tak, „jakby Bóg nie istniał". Takie ujęcie łatwo daje się odczytać we współczesnej tak zwanej mentalności naukowej, albo raczej scjentystycznej, jak też w literaturze, a zwłaszcza w mass mediach. A żyć tak, „jakby Bóg nie istniał", to znaczy ustawiać się poza współrzędnymi dobra i zła, to jest poza tym kontekstem wartości, których On sam, Bóg, jest źródłem. Wysuwa się roszczenie, ażeby człowiek sam stanowił o tym, co jest dobre, a co złe. I ten program z różnych stron jest proponowany i propagowany.

Jeżeli z jednej strony Zachód wciąż daje świadectwo działania ewangelicznego zaczynu, to równocześnie z drugiej nie mniej mocne są prądy antyewangelizacji. Godzi ona w same podstawy ludzkiej moralności, godzi w rodzinę i propaguje moralny permisywizm, rozwody, wolną miłość, przerywanie ciąży, antykoncepcję, walkę z życiem na etapie poczęcia, a także na etapie schyłku, manipulację życiem. Program ten jest wspierany olbrzymimi środkami finansowymi, nie tylko w poszczególnych społeczeństwach, ale także w skali światowej. Może bowiem dysponować potężnymi centrami wpływów ekonomicznych, przez które usiłuje narzucać warunki krajom będącym na drodze rozwoju. Wobec tego wszystkiego słusznie można się pytać, czy to nie jest również inna postać totalitaryzmu, ukryta pod pozorami demokracji.

Być może więc, że ten mój flamandzki kolega miał to wszystko na myśli, kiedy mówił: „Może my na Zachodzie nie bylibyśmy w stanie

wytrzymać podobnej próby. A wy wytrzymacie". Rzecz znamienna, że taką samą opinię usłyszałem, już jako papież, z ust jednego z wybitnych polityków europejskich. Powiedział: „Jeżeli komunizm sowiecki pójdzie na Zachód, my nie będziemy w stanie się obronić... Nie ma siły, która by nas zmobilizowała do takiej obrony...". Wiemy, że komunizm upadł ostatecznie z powodu niewydolności społeczno-ekonomicznej tego systemu. Ale nie znaczy to, że został rzeczywiście odrzucony jako ideologia i jako filozofia. W pewnych kręgach na Zachodzie wciąż jeszcze jego zmierzch uważa się za szkodę i odczuwa jako brak. [...]

Na Kongresie Teologów Europy Środkowej i Wschodniej w Lublinie, w roku 1991, próbowano podsumować doświadczenia Kościołów z tego czasu walki z komunistycznym totalitaryzmem i dać o nich świadectwo. Teologia, jaka rozwinęła się w tej części Europy, nie jest teologią w znaczeniu zachodnim. Jest to coś więcej niż teologia w ścisłym znaczeniu. To jest właśnie świadectwo życia, świadectwo o tym, co to znaczy czuć się w Bożych rękach, co to znaczy „uczyć się Chrystusa", który powierzył siebie dłoniom Ojca aż do: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego" (Łk 23, 46), wypowiedzianego na krzyżu. Właśnie to znaczy „uczyć się Chrystusa": wniknąć w całą głębię tajemnicy Boga, który na tej drodze dokonuje odkupienia świata. Miałem okazję spotkać uczestników tego kongresu na Jasnej Górze, przy okazji Światowego Dnia Młodzieży, a następnie zapoznać się z treścią wielu ich wypowiedzi. Są to dokumenty, które nieraz zdumiewają swą prostotą i głębią zarazem.

Pamięć i tożsamość, s. 53–57

Kiedy czytamy Dzieje Apostolskie, wypada nam się zatrzymać nad wydarzeniem, które dla ewangelizacji Europy, a także dla przyszłych dziejów samej europejskości ma bardzo doniosłe znaczenie. Mam na myśli to, co dokonało się na ateńskim Areopagu, gdy przybył tam Paweł i wygłosił sławne przemówienie (Dz 17, 22-31). [...]

Paweł stanął na Areopagu wszechstronnie przygotowany: znał filozofię i poezję grecką. Mówiąc do Ateńczyków, wyszedł od idei „nieznanego Boga", dla którego ustawili ołtarz. O tym Bogu mówi, ukazując Jego odwieczne przymioty: niematerialność, mądrość, wszechmoc, wszechobecność oraz sprawiedliwość. W ten sposób, uciekając się do teodycei, w której odwoływał się wyłącznie do rozumu, Paweł przygotował audytorium do słuchania przesłania o tajemnicy wcielenia. Tym samym mógł mówić o objawieniu się Boga w Człowieku, w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Jednak właśnie w tym miejscu ateńscy słuchacze, którzy dotąd zdawali się przyjmować z aprobatą jego naukę, zareagowali negatywnie. [...]

Dlaczego przytoczyłem [...] to przemówienie Pawła na Areopagu? Dlatego, że stanowi ono niejako wstęp do tego, co w dalekiej przyszłości miało sprawić chrześcijaństwo w Europie. Po okresie wspaniałego rozwoju ewangelizacji, która w ciągu pierwszego tysiąclecia dotarła do prawie wszystkich krajów europejskich, przyszło średniowiecze, ze swoim chrześcijańskim uniwersalizmem; średniowiecze prostej, mocnej i głębokiej wiary; średniowiecze romańskich i gotyckich katedr i wspaniałych sum teologicznych. Ewangelizacja Europy zdawała się nie tylko zakończona, ale także wszechstronnie dojrzała: dojrzała nie tylko

w dziedzinie myśli filozoficznej i teologicznej, ale także w dziedzinie sztuki i architektury sakralnej, jak również na polu społecznej solidarności (związki sztuk i rzemiosł, bractwa, szpitale...). Jednakże od roku 1054 ta tak bardzo dojrzała Europa nosiła na swym organizmie głęboką ranę schizmy wschodniej. Dwa płuca przestały pracować w jednym organizmie Kościoła, a każde z nich zaczęło tworzyć jak gdyby osobny organizm. Ten podział cechował życie duchowe Europy od początków drugiego tysiąclecia.

Początek czasów nowożytnych przyniósł dalsze pęknięcia i podziały, tym razem na Zachodzie. Wystąpienie Marcina Lutra dało początek reformacji. Poszli za nim inni reformatorzy: Kalwin i Zwingli. W tej perspektywie trzeba także widzieć oderwanie się Kościoła na Wyspach Brytyjskich od Stolicy św. Piotra. Europa Zachodnia, która w średniowieczu była religijnie zjednoczona, u progu czasów nowożytnych doznała więc poważnych podziałów, które utrwaliły się w dalszych stuleciach. W ślad za tym wystąpiły także konsekwencje o charakterze politycznym towarzyszące zasadzie *cuius regio eius religio*. Pośród tych konsekwencji nie można nie wymienić smutnej rzeczywistości wojen religijnych.

To wszystko należy do dziejów Europy i zaciążyło nad samą europejskością, wpływając na jej przyszły kształt, jakby zapowiadając dalsze jeszcze podziały i nowe cierpienia, jakie miały przyjść z upływem czasu. Trzeba jednak podkreślić, że wiara w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego pozostała jako wspólny mianownik chrześcijan czasów reformacji. Różnili się w odniesieniu do Kościoła i do Rzymu, ale nie odrzucali prawdy o zmartwychwstaniu, jak to zrobili słuchacze św. Pawła na

ateńskim Areopagu. Tak było przynajmniej na początku. Jednakże z czasem, stopniowo, dojdzie, niestety, i do tego.

Odrzucenie Chrystusa, a w szczególności Jego tajemnicy paschalnej – krzyża i zmartwychwstania – zarysowało się na horyzoncie myśli europejskiej na przełomie XVII i XVIII stulecia. Był to okres oświecenia. Było to oświecenie naprzód francuskie, potem angielskie i niemieckie. Jakąkolwiek przybierało postać, oświecenie sprzeciwiło się temu, czym Europa stała się w wyniku ewangelizacji. Jego przedstawiciele mogą być porównani do słuchaczy Pawła na Areopagu. W większości nie odrzucali oni istnienia „nieznanego Boga" jako Istoty duchowej i transcendentnej, w której „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 28). Natomiast, w kilkanaście wieków po przemówieniu na Areopagu, radykalni przedstawiciele oświecenia odrzucali prawdę o Chrystusie, Synu Bożym, który dał się poznać, stając się człowiekiem, rodząc się z Dziewicy w Betlejem, przepowiadając Dobrą Nowinę, a na końcu oddając życie za grzechy wszystkich ludzi. Tego Boga-Człowieka, który umarł i zmartwychwstał, oświecona myśl europejska pragnęła się pozbyć, pragnęła Go wyłączyć z historii kontynentu. Temu dążeniu wielu dzisiejszych myślicieli i polityków uparcie dochowuje wierności.

Przedstawiciele współczesnego postmodernizmu oceniają krytycznie zarówno wartościową spuściznę, jak i iluzje oświecenia. Nierzadko jest to jednak krytyka przesadna, która nie docenia doniosłości oświeceniowych postaw w zakresie humanizmu, wiary w rozum i postępu. Z drugiej strony, nie można jednak równocześnie nie dostrzegać polemicznego stanowiska licznych myślicieli oświeceniowych w odniesieniu do chrześcijaństwa.

Prawdziwy „kulturowy dramat", trwający do dziś, tkwi w tym, że wspomniane idee przeciwstawia się chrześcijaństwu, podczas gdy są one w tradycji chrześcijańskiej głęboko zakorzenione.

Zanim pójdziemy dalej w tej analizie europejskości, pragnę nawiązać do jeszcze innych kart Nowego Testamentu: chodzi o Jezusową przypowieść o szczepie winnym i latoroślach. Chrystus mówi: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami" (J 15, 5). I dalej snuje tę wielką przenośnię, w której zawiera się teologia wcielenia i odkupienia. On jest krzewem winnym, Ojciec jest tym, który uprawia winnicę, a latoroślami są poszczególni ludzie. [...]

Dlaczego potrzebna jest ta Boża „uprawa"? Czy jest możliwe zaszczepienie ludzkiej latorośli w owym szczepie winnym, którym jest Bóg-Człowiek? Odpowiedź Objawienia jest jasna: człowiek od początku został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27), a zatem jego człowieczeństwo od początku kryje w sobie coś boskiego. Człowieczeństwo człowieka może być „uprawione" również w ten nadzwyczajny sposób. Co więcej, w aktualnej ekonomii zbawienia, jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni zrealizować. Odrzucając to zaszczepienie, skazuje się w jakimś sensie na człowieczeństwo niepełne.

Dlaczego w tym miejscu naszych rozważań o Europie odwołujemy się do Chrystusowej przypowieści o szczepie winnym i o latoroślach? Chyba właśnie dlatego, że ta przypowieść pozwala nam najlepiej wyjaśnić dramat europejskiego oświecenia. Odrzucając Chrystusa, a przynajmniej nie biorąc pod uwagę Jego działania w dziejach człowieka i kultury, pewien prąd myśli europejskiej dokonał jakiegoś wyłomu. Pozbawiono człowieka

„szczepu winnego”, tego zaszczepienia w Krzewie, które zapewnia osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Można powiedzieć, że w jakościowo nowej formie, przedtem niespotykanej, a przynajmniej nie na taką skalę, otwarto drogę do przyszłych wyniszczających doświadczeń zła.

Pamięć i tożsamość, s. 98–104

W wieku XX uczyniono wiele, aby świat przestał wierzyć, ażeby odrzucił Chrystusa. Pod koniec stulecia, a zarazem pod koniec tysiąclecia te destruktywne siły osłabły, pozostawiając jednak po sobie wielkie spustoszenia. Chodzi o spustoszenia w duszach ludzkich, z rujnującymi skutkami w dziedzinie moralności, zarówno osobistej i rodzinnej, jak też w dziedzinie etyki społecznej. Wiedzą o tym najlepiej duszpasterze, którzy mają do czynienia z życiem duchowym człowieka na co dzień. Kiedy dane mi jest rozmawiać z nimi, słyszę niejednokrotnie wyznania wstrząsające. Niestety, Europę na przełomie tysiącleci można by określić jako kontynent spustoszeń. Programy polityczne nastawione przede wszystkim na rozwój ekonomiczny same nie uzdrowią tych ran. Mogą je nawet jeszcze pogłębić. Otwiera się tutaj olbrzymie pole pracy dla Kościoła.

Pamięć i tożsamość, s. 124–125

Po upadku ideologii XX-wiecznych, a zwłaszcza po upadku komunizmu, nadzieje wielu narodów związały się z demokracją. Właśnie w tym kontekście wypada zapytać: czym powinna być demokracja? Często słyszy się twierdzenie, że dzięki demokracji

tworzy się prawdziwe państwo prawa. W tym systemie bowiem życie społeczne jest regulowane prawem stanowionym przez parlamenty, które sprawują władzę ustawodawczą. W tych zgromadzeniach są opracowywane normy, które regulują postępowanie obywateli w różnych zakresach życia społecznego. Oczywiście, każda dziedzina życia wymaga specjalnego ustawodawstwa, które pozwoli jej prawidłowo się rozwijać. Państwo prawa wypełnia w ten sposób postulat każdej demokracji: tworzenia społeczeństwa wolnych obywateli, którzy razem wytrwale dążą do dobra wspólnego. [...]

Prawo stanowione przez człowieka, przez parlamenty i każdą inną instancję prawodawczą, nie może pozostawać w sprzeczności z prawem natury, czyli ostatecznie z odwiecznym prawem Boga. Św. Tomasz sformułował znaną definicję prawa: *Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune*, *ab eo qui curam communitatis habet promulgata* – „Prawo jest to rozporządzenie rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą". Jako „rozporządzenie rozumu", prawo zasadza się na prawdzie bytu: prawdzie o Bogu, prawdzie o człowieku, prawdzie o całej rzeczywistości stworzonej. Ta prawda wyraża się w prawie naturalnym, którego aplikacją do konkretnych sytuacji społecznych jest prawo stanowione. Prawodawca dodaje do tego akt promulgacji. Tak było na Synaju, gdy chodzi o prawo Boże, i tak jest w parlamentach, gdy chodzi o różne formy prawodawstwa stanowionego.

Dotykamy w tym miejscu sprawy o zasadniczej wadze dla historii Europy w XX wieku. Przecież to parlament legalnie wybrany pozwolił na powołanie do władzy Hitlera w Niemczech w latach

trzydziestych, a z kolei ten sam Reichstag, udzielając plenipotencji (*Ermächtigungsgesetz*) Hitlerowi, otworzył drogę do politycznej inwazji na Europę, do tworzenia obozów koncentracyjnych i do wprowadzenia w życie tak zwanego „ostatecznego rozwiązania" kwestii żydowskiej, czyli eksterminacji milionów synów i córek Izraela. Wystarczy przywołać na pamięć tylko ten jeden bliski nam w czasie cykl wydarzeń, ażeby zobaczyć jasno, że prawo stanowione przez człowieka ma swoje granice, których nie może przekraczać. Są to granice wyznaczone przez prawo natury, za pomocą którego Bóg sam chroni podstawowe dobra człowieka. Zbrodnie hitlerowskie doczekały się swojej Norymbergi, gdzie winni zostali osądzeni i ponieśli karę według ludzkiego wymiaru sprawiedliwości. Jednak jest wiele przypadków, w których brakuje tego ostatniego dopełnienia, choć zawsze pozostaje najwyższy trybunał Boskiego Prawodawcy. Głęboka tajemnica okrywa sposób, w jaki Sprawiedliwość i Miłosierdzie spotykają się w Bogu w sądzie nad ludźmi i dziejami ludzkości.

W tej perspektywie, jak już mówiłem, na początku nowego stulecia i tysiąclecia trzeba wysuwać zastrzeżenia wobec postanowień prawnych, jakie zostały zadecydowane w parlamentach współczesnych demokracji. Najbardziej bezpośrednie odniesienie, jakie przychodzi na myśl, to prawa aborcyjne. Kiedy jakiś parlament zezwala na przerywanie ciąży, zgadzając się na zabicie dziecka w łonie matki, popełnia poważne nadużycie w stosunku do istoty ludzkiej niewinnej, a ponadto pozbawionej jakiejkolwiek możliwości samoobrony. Parlamenty, które stanowią i promulgują podobne prawa, muszą być świadome

tego, że przekraczają swoje kompetencje i pozostają w jawnym konflikcie z prawem Bożym i z prawem natury.

Pamięć i tożsamość, s. 136–140

Można się [...] zastanawiać nad wkładem Europy Środkowo-Wschodniej w tworzenie się dziś Europy zjednoczonej. Mówiłem na ten temat przy różnych okazjach. Jak mi się wydaje, najbardziej znaczącym wkładem, jaki narody tego regionu mogą zaoferować, jest obrona własnej tożsamości. Narody Europy Środkowo-Wschodniej pomimo wszystkich przeobrażeń narzuconych przez dyktaturę komunistyczną zachowały swoją tożsamość, a poniekąd nawet ją umocniły. Walka o tożsamość narodową była dla nich walką o przetrwanie. Dzisiaj obie części Europy – zachodnia i wschodnia – ponownie się zbliżają. To zjawisko, samo w sobie jak najbardziej pozytywne, nie jest pozbawione ryzyka. Wydaje mi się, że podstawowym zagrożeniem dla Europy Wschodniej jest jakieś przyćmienie własnej tożsamości. W okresie samoobrony przed totalitaryzmem marksistowskim ta część Europy przebyła drogę duchowego dojrzewania, dzięki czemu pewne istotne dla życia ludzkiego wartości mniej się tam zdewaluowały niż na Zachodzie. Tam żywe jest jeszcze na przykład przekonanie, iż to Bóg jest najwyższym gwarantem godności człowieka i jego praw. Na czym wobec tego polega ryzyko? Polega ono na bezkrytycznym uleganiu wpływom negatywnych wzorców kulturowych rozpowszechnionych na Zachodzie. Dla Europy Środkowo-Wschodniej, w której tendencje te mogą jawić się jako rodzaj „promocji kulturowej", jest to dzisiaj jedno z najpoważniejszych wyzwań. Myślę, iż właśnie z tego punktu widzenia toczy się tutaj

jakieś wielkie duchowe zmaganie, od którego zależeć będzie oblicze Europy tworzące się na początku tego tysiąclecia.

Pamięć i tożsamość, s. 147–148

Upadek najpierw nazizmu, a potem Związku Radzieckiego to potwierdzenie klęski zła. Ujawnił cały bezsens przemocy na wielką skalę, zaplanowanej i realizowanej przez te systemy. Czy ludzie wyciągną wnioski z tych dramatycznych „lekcji", jakie przyniosła im historia? A może pozwolimy, aby zwyciężały budzące się w duszy pokusy, aby ponownie uciekać się do zgubnych metod przemocy?

Wierzący jednak wie, że obecności zła zawsze towarzyszy obecność dobra, obecność łaski. Święty Paweł napisał: „Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż obficiej spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży" (Rz 5, 15). Te słowa do dziś zachowują aktualność. Odkupienie trwa. Tam, gdzie narasta zło, rośnie również nadzieja dobra. W naszych czasach zło ogromnie narosło, posługując się przewrotnymi systemami, które na szeroką skalę stosowały przemoc i ucisk. Nie mówię tu o złu czynionym przez poszczególnych ludzi, złu indywidualnych motywów i indywidualnych postępków. Zło XX wieku nie było złem w jakimś małym, „sklepikowym" wydaniu. To było zło na wielką skalę, zło, które przyoblekło się w kształt państwowy, aby dokonywać zgubnego dzieła, zło, które przybrało kształt systemu.

A jednocześnie łaska Boża wylewała się z coraz większym bogactwem. Nie ma zła, z którego Bóg nie mógłby wyprowadzić większego dobra. Nie ma cierpienia, z którego nie mógłby uczynić drogi prowadzącej do Niego. [...]

Każde ludzkie działanie, każdy ból, każda słabość kryje w sobie obietnicę wyzwolenia, obietnicę radości: „teraz raduję się w cierpieniach za was" – pisze św. Paweł (Kol 1, 24). Odnosi się to do każdego cierpienia wywołanego przez zło. Odnosi się także do ogromnego zła społecznego i politycznego, jakie wstrząsa współczesnym światem i rozdziera go: zła wojen, zniewolenia jednostek i narodów, zła niesprawiedliwości społecznej, deptania godności ludzkiej, dyskryminacji rasowej i religijnej, zła przemocy, terroryzmu, tortur i zbrojeń – całe to cierpienie jest w świecie również po to, żeby wyzwolić w nas miłość, ów hojny i bezinteresowny dar z własnego „ja" na rzecz tych, których dotyka cierpienie. W miłości, która ma swoje źródło w Sercu Chrystusa, jest nadzieja na przyszłość świata.

Pamięć i tożsamość, s. 170–172

Przypisy

[1] „Mulighed” – możliwość. Tu równoznaczna z projektem egzystencji, który jednostka może wybrać, by go urzeczywistniać (przyswajać) przez całe swoje życie, pod warunkiem że ów projekt będzie zgodny z jednostkowymi cechami osobowości oraz powołaniem, lub zaniechać jego realizacji.

[2] Scheler rozróżnia cele istniejące w świecie obiektywnie, które w wypadku człowieka niejako poprzedzają dążenie (*Streben*) o charakterze popędowym (wówczas używa słowa „*Ziel*”), oraz cele stawiane przez człowieka w aktach świadomego chcenia (*Wollen*) (wówczas posługuje się słowem „*Zweck*”).

[3] Rdz 29, 20.

[4] Chodzi o normę wywiedzioną z ewangelicznego przykazania miłości do bliźniego, a odnajdywaną także choćby w jednym ze sformułowań Kantowskiego imperatywu kategorycznego: „Osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. [...] jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość” (*Miłość i odpowiedzialność*, s. 42).

[5] J 17, 21.

[6] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 50.

[7] Rdz 3, 15-19; są to wersety odczytywane przy udzielaniu ślubu w kościele według obrządku luterańskiego (16: „...ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą").

[8] Łac. daleko, ach daleko jesteście bezbożni, pozostańcie z dala, z dala wy niewierni – Wergiliusz, *Eneida*, VI, 258. Zawołanie Sybilli, kiedy Eneasz zstępował do zaświatów.

[9] Niem. w sobie.

[10] Łac. punkt, z którego wychodzą.

[11] To jest oczywiście pewnego rodzaju tautologia, bo „moje" są pewne przeżycia właśnie dlatego, że zawierają odnośnik na to samo „ja", którym jestem (przypis Ingardena).

[12] Por. Ga 4, 2.

[13] *Gaudium et spes*, 16.

[14] Kongregacja Świętego Oficjum, Inst. o „etyce sytuacyjnej" *Contra doctrinam*, 144.

[15] Ów brak namiętności.

[16] Tj. dzielność etyczna.